أ. د. ديزيره سقال

مدخل إلى خطاب السلطة والرفض

(مقدمة لقراءة العلاقة بين السلطة
والآخر في العصور العربيّة)

٢٠٢٠

أ. د. ديزيره سقال



(مقدمة لقراءة العلاقة بين السلطة

والآخر في العصور العربيّة)

٢٠٢٠

مقدّمة الكتاب

١ – مدخل: لم يخلُ عصر من العصور من تعبيرات مختلفة عن الظلم، على شتّى المستويات في المجتمع البشريّ: السياسيّ بصورة خاصّة، وكذلك الفكريّ والاجتماعيّ، والدينيّ... ولعلّ طبيعة تركيبة الظلم نفسها تفرض مستوياتٍ له لا يمكن أن نفصلها عن السلطة. فالظلم مرتبط، ارتباطًا وثيقًا، بالسلطة، والقوّة، ونحن، في هذا، أمام طرفين:

الظالِم (قويّ) ←—— المظلوم (ضعيف/ مستَضعَف)

من هنا لا بدّ لنا، لدراسة الظلم ومظاهره في عصر معيّن، أو في زمن محدّد، من أن نتوقّف عند طبيعة السلطة الّتي تسبّب هذا الظلم، أو الّتي تريد أن تمارس عملها في محاربة النوى المخالفة لها، من أجل إخضاعها، أو إلغائها.

٢ – تحديد الظلم: جاء في "صِحاح" الجوهريّ، في معنى الظلم: "وَضْعُ الشيء في غير مَوضعه."[١] وجاء في "تاج العروس": "هو التصرُّف في ملك الغير ومجاوزة الحدّ[٢]... (و) هو عند أكثر أهل اللغة وضعُ الشيء في غير موضعه[٣]... إمّا بزيادة أو بنقصان، وإمّا بعدول عن وقته ومكانه."[٤] وقال الأصمعيّ إنّ الظالِم هو "مَن وضعَ الشبَهَ في غير موضعه."[٥] وجاء في القرآن الكريم: "إنّ الظلمَ لَشَرْكٌ عظيم."[٦] ورأى بعض الحكماء أنّ الظلم ثلاثة: "ظلم بين الإنسان والله، وأعظمُه الكفرُ والشركُ والنِفاق... والثاني ظلم بينه وبين الناس... والثالث ظلم بينه وبين نفسه."[٧] وهو يحمل معنى الكُفر، بناءً على ما ذكرنا. ويقول ابن منظور إنّ أصل الظلم "الجَوْر ومجاوزة الحدّ"[٨]، و"المَيل عن القصد."[٩] وجاء في

١ – الجوهري، **الصحاح**، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٤، ص ١٩٧٧ (مجلد ٥)

٢ – الزبيدي، **تاج العروس**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط٢، ٢٠٠٤، ٣٣/ ٣٢

٣ – المصدر نفسه، ٣٣/ ٣٣

٤ – الموضع نفسه.

٥ – الموضع نفسه.

٦ – لقمان/ ١٣

٧ – الزبيدي، مصدر سابق، ٣٣/ ٣٣

٨ – ابن منظور، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ، مج ٤/ ٢٧٥٦

٩ – المصدر نفسه، مج ٤/ ٢٧٥٧

"المعجم الوسيط" أن "ظلمَ" يعني: "جار وجاوز الحدّ"[١] و"ظلمَ فلانًا حقَّه: أي غَصَبَه أو نقَصَه إياه"[٢]

وعلى هذا، فإنّ لمعنى الظلم تفسيرين: الأوّل هو وضع الشيء في المكان غير المناسب، أي "في غير موضعه"، كما جاء، والثاني هو تجاوز الحدود. كما أنّ لهذين التحديدين معنًى دينيًّا، يصل إلى حدّ التكفير.

ولكنّ معنى هذه الكلمة، على كلّ حال، يرتبط بالسلطة: فالظلم لا يكون إلّا من خلال القوّة، لأنّ الضعيف لا يظلم، وليس سبب هذا أنّه غير قادر على الظلم في ذاته، بل لأنّه عاجز عنه لأسباب تمنعه من ممارسته (سياسيّة – اجتماعيّة – أخلاقيّة...). فالظلم لا يكون كذلك إلّا إذا أوتيت له الإمكانات، وتمكّن من السلطة والقوّة اللتين تُتيحانِ له أن يظلم. وفي الواقع، فإنّ تحديد السلطة نفسه يمكن أن يوضح لنا هذه النقطة: فالسلطة "تعني الحقّ"، بحسب جاك ماريتان[٣]. وهي ليست القوّة، فالقوّة نحتاج إليها لنفرض الأمن والنظام، ولكنَّ القوّة، من غير سلطة منظِّمَة، تصير استبدادًا. من هنا نقول، كما سيظهر لنا من خلال هذا البحث، إنّ السلطة، عند العرب، لم تكن إلّا قوّة، في أغلب الأحيان،

---

١ – مجمع اللغة العربيّة بمصر، **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤، ص ٥٧٧

٢ – الموضع نفسه.

٣ – إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، سلسلة عالم المعرفة، (١٨٣)، ١٩٩٤، ص ١٧

لأنّها كانت تميل إلى الاستبداد والظلم، شأنّها في هذا شأنَ كلّ المجتمعات القديمة الّتي عاصَرَتْها، وكان الحاكمُ فيها حاكمًا مطلقًا، لأنّ الحاكمَ المطلقَ، أيًّا تكنْ صفته، أو هالته، يبقى مَيّالًا إلى ما يحتاجُ إليه، وإلى إعلاء شأْن مصالحة الشخصيّة، فوقَ القوانين والأنظمةِ، وبالتالي، يتبعِد دائمًا جميعَ القوى الّتي يشعر بأنَّها تشكّل خطرًا عليه، أو على نفوذه المطلق، أو على مصالحه الأساسيّة، وذلِكَ بحجَجٍ يُسقِطُها لتسويغِ أفعاله، قد تكونُ اجتماعيّةً، أو فكريّةً، أو دينيّةً، أو غيرَ هذا.

بناءً على هذا الأساس، سنقوم بدراسة الظلم، وسنحاول أن نحدّد معالمه في خلال العصور الماضية، متوقِّفين عند أبرز المعالم الّتي يفترض فينا أن ندرس.

الفصل الأول:
الظلم والسلطة في العصر الجاهليّ

١ – مدخل: كان العصر الذي سُمّي "جاهليّة"[١] عصرًا تسود فيه شريعة القوّة، في المنطقة الّتي تغطي مساحتها شبه الجزيرة العربيّة وضواحيها، وهي مهد الجنس العربيّ. وإذا استثنينا منطقة اليمن الّتي عرفت شكلًا للدولة، في خلال الحكمين السبئيّ والحِميريّ، ومنطقتي تدمر وبترا، فإن شبه الجزيرة العربيّة كانت منطقة حكمت فيها شريعة البدو، حتّى في المناطق الّتي اعتُبرت تابعةً للحضر، مثل مكة، ويثرب، والطائف. فما ميّز هؤلاء

١ – سُمّيت الجاهليّة بهذا الاسم لأسباب دينيّة على الأرجح، بمعنى أنّ أهلها كانوا يجهلون الدين الإسلاميّ، وقد دعم الذين أسموها بهذا الاسم رأيَهم بالنصّ القرآنيّ، إذ عادوا إلى الآية: ﴿يظنّون بالله غيرَ الحقّ ظنَّ الجاهليّة﴾ (آل عمران/ ١٥٤) والآية: ﴿أفَحُكمَ الجاهليّة يبغون﴾ (المائدة/ ٥٠)، والآية: ﴿وقِرْنَ في بيوتكنّ ولا تَبَرَّجَنّ تَبَرُّجَ الجاهليّة الأولى.﴾ (الأحزاب/ ٣٣)، والآية: ﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحميّة حميّة الجاهليّة﴾ (الفتح/ ٢٦) وقد ردّ بعضهم التسمية لأسباب خلقيّة، بناء على الآيتين الثالثة والرابعة من الآيات المذكورة.

الحضر عن البدو الضاربين في الصحراء كان استقرارهم، ولكنّ قوانينهم وعقائدهم كانت هي قوانين البدو وعقائدهم عينها تقريبًا. وكان النظام القبليّ هو السائد بينهم، وهو الذي عليه تنبني الحياة الاجتماعيّة بشكلها العامّ.

٢ – النظام الجاهليّ/ سيادة الظلم ومفهوم القوّة: يقوم النظام القبليّ على أساس القوّة؛ فالانتماء القبليّ انتماء مرتبط بعنصر البقاء، والخوف من سَحْق المكانِ للإنسان، بمعنى أنّ الصحراءَ الّتي كانت تهدّد الإنسان بطبيعتها القاسية لا يحميه من أهوالها سوى التجمّعِ الذي يمنح الذات قوّة للبقاء، وسوى السيطرةِ والنفوذ اللذين، من خلالهما، تبقى هذه الذات حاضرة، وتواجه سَحْقَ الزمن وتغييبَه. وبمعنًى من المعاني، فإنّ الطبيعة الوجوديّة للرؤية الجاهليّة هي الّتي تحكّمت بطبيعة العلاقات بين الناس، وحدّدت معاييرَ القوّة.

من هنا كان الجاهليّ يستمدّ قوّته من الآخر الكبير – من الجماعة (القبيلة) الّتي يذوب فيها، ويخضع لها. وكانت سلطة القبيلة على الأفراد سلطة مطلقة، بمعنى أنّ وجودهم فيها يقوم على أساس الخضوع(١). وقد أفرز هذا عقلًا خاصًّا، حرّك كلّ شيء. من هنا، نرى أنّ القيمة العليا،

---

١ – هذا هو المبدأ الذي قامت عليه المجتمعات البدائيّة قبل ظهور الدولة التي ساوت بين الناس، وحكمت بالقانون.

في مثل هذا النظام، هي القوّة: القويّ هو الذي يسيطر على أساس البقاء، في المكان القاسي. وتجلّى هذا المفهوم في المبدإ الأعلى الذي حكم العرب طويلًا: الفروسيّة. إنّها قوّة تواجه قوّة الغياب، وتؤكّد على الذات في محيط مهيب. بل أكثر: كان مفهوم الظلم أساسيًّا، لترسيخ القوّة الّتي تحفظ البقاء وتصونه، ومن هذا القبيل نفهم قول الشاعر:

جريء متى يُظْلَمْ يُعاقِبْ بظلْمِهِ
سريعًا، وإلّا يُبْدَ بالظُلْمِ يَظْلِمِ[1].

ومن لَمْ يَذُدْ عن حَوضِهِ بسلاحِهِ
يُهَدَّمْ، ومَنْ لا يَظْلُمِ الناسَ يُظْلَمِ[2].

يوضِّح هذان البيتان مبدأ الظلم المرتبط بالسلطة: فالإنسان الذي لا يمكنه أن يكون ظالمًا يستحيل عليه البقاء، لأنّ الظلم مرتبط في هذا المجتمع بالقوّة، لذا يؤكّد على الذات الّتي تبحث عن مواجهة الوجود بقوّتها. بمعنى آخر، يعني الظلم، في هذا المجال، التأكيدَ على الذات الفرديّة الّتي تحاول أن تُبقي على حضورها من خلال القوّة، ولا تعني القوّة هنا إلّا الظلم. فالفارس الذي لا يفرض نفسه على الآخرين لا يكون فارسًا، لأنّه يخسر خشيتهم، وتلك لا تكون إلّا من خلال القوّة. وتعني الخشية

---

[1] – ثعلب، **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، دار الكتاب العربيّ، ٢٠٠٤، ص ٤٦

[2] – المصدر نفسه، ص ٥٠

قوّة الحضور، وهي القوّة الّتي يبحث عنها الجاهليّ، لأنّها تُشعر ذاتَه بالامتلاء.

وقد جسّد أدونيس هذا المفهوم، بشكل رائع، حين قال: " البطولة تطهّر الحياة وتصعّدها وتعيد لها زهوَها وامتلاءها. وفي البطولة تتغيّر صورة العالم: يصبح الوجود انعكاسًا للذات في مثاليّة شخصيّة، ويصبح العالم حركة اقتحام وفروسيّة."[١] ويقول: "لذلك ليس القتال... لعبًا كيفيًّا، بل هو حاجة يفرضها قدر الحياة للتسلّح ضدّ قدر الموت."[٢] نفهم من هذا الكلام أنّ الفروسيّة كانت، عند الجاهليّين، قوّة تحفظ الذات؛ وتحفرها في الوجود حَفْرًا. والظلمُ، كمفهوم، كان مقدرة يصون بها الفرد وجوده، وإرادته الإنسانيّة الفاعلة، لأنّ هذا الوجود مقترن بالقوّة، فلا شيء يمكن أن يحافظ على وجوده إلّا قوّته، بل أكثر: فإنّ قوّته، مضافةً إلى قوّة الجماعة[٣]، تحافظ على وجود القبيلة نفسها.

٣ – الفروسيّة والظلم: بهذا نفهم سبب تمسّك الجاهليّ بمفهوم الظلم، فقد كان يشكّل، بالنسبة إليه، مقدرة على البقاء، ويرتبط بالفروسيّة

١ – أدونيس، **مقدمة للشعر العربيّ**، دار العودة، ط٢، ١٩٧١، ص ١٦

٢ – المرجع نفسه، ص ١٧

٣ – "كان جدل الإنسان الجاهليّ يُمَحوَر بالإرادة الإنسانيّة الفاعلة، والباحثة عن الأفضل ضمن الظروف والقدرات المتاحة، والمشروطة بالفهم الجاهليّ النسبيّ للأفضل، وذلك يستدعي وجود الانتماء الجاهليّ" (فاروق أحمد أسليم، **الانتماء في الشعر الجاهليّ**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٨، ص ١٤)

بصورة عامة، فالفارس ظالم، بذاته، وإن لم يكن كذلك، فليس بفارس. وفي ما يلي نماذج عن هذه المسألة:

يقول المهلهل:

أَكْثَرْتُ قَتلَ بني بكرٍ بربِّهِم

حَتّى بكَيتُ وما يَبكي لهُمْ أحَدُ

آلَيتُ باللهِ لا أرضى بقَتْلِهِم

حَتّى أُبَهْرِجَ بِكرًا أَينَما وُجِدوا[١].

هذا الموقف تجسيد لما نقول، فالمهلهلُ فارس بني ربيعة، يُنكِّل بأعدائها من غير رحمة، ما يعني أنّه قادر على إثبات وجوده أمام رهبة الحياة القاسية الّتي تواجه الجاهليّ في الصحراء؛ وهو، إذْ يُثبت وجوده، يُثبت وجود قومه أيضًا.

ومثل هذا الموقف يتّضح مع عنترة؛ فهو لا يرضى بأن يكون إلّا ظالمًا، ولكنّ ظلمَه "باسِلٌ"، أي مُرٌّ، كما يقول، وَرَدٌّ على الظالمين، كذلك:

أَثْني عَليَّ بما علِمْتِ فإنْي

سَمْحٌ مُخالَقَتي إذا لَمَ أُظْلَمِ،

---

١ – المهلهل، **ديوان المهلهل**، الدار العالميّة، لا تارخ، ص ٢٧

فإذا ظُلِمْتُ فإنّ ظُلمِيَ باسِلٌ
مُرٌّ مَذاقَتُهُ كطعْمِ الحَنظَلِ[١].

فالظلم هنا يرتبط بالشجاعة ("ظلمي باسل")، ولا يكون إلّا دفعًا لظلم آخر. وفي الواقع، فإن قوّة الظلم الرادِعة ضربٌ من الدفاع، فليس الظلم في هذا المفهوم تعدِّيًا على الآخرين، بل قوّةُ محافَظَةٍ على الذات، وَرَدْعٌ للشرّ المتربّص للإنسان، في المكان والزمان اللذين لا يردع الشرَّ فيهما إلّا القوّةُ.

٤ – العصبيّة القبليّة: من خلال هذا يمكننا أن نفهم العصبيّة القبليّة الّتي تمسّك بها العرب. فهذه العصبيّة تؤمّن للإنسان القوّة، ليكون قادرًا على الظلم. إنّها قانون تصعيد البقاء. فليس من الغريب، بَعْدُ، أن نجد الشعراء يتغنّون بأقوامهم، لأنّهم يستمدّون منهم قوّتهم[٢]. لهذا السبب، نجد أنّ الظلم الذي يحلّ بالإنسان من أقربائه (أي من أهل عشيرته) هو أقوى أنواع الظلم، يقول طرفة بن العبد:

---

[١] – عنترة بن شداد، **ديوان عنترة**، دار صادر، ط٢، ١٩٩٢، ص ٢٣

[٢] – نلفت هنا إلى أنّ الخروج من دائرة انتماء ما، لا يعني استبدال انتماء جديد بآخر قديم، بل يعني إضافة انتماء إلى آخر في عمليّة جدليّة تنتج انتماءً متطوّرًا؛ فخروج عشيرة من دائرة قبيلتها، ودخولها في دائرة انتماء قبيلة أخرى – لا يلغي انتماء تلك العشيرة إلى رابطة الدم التي تربطها بأصلها المشترك، بل يضيف إلى ذلك الانتماء انتماءً آخر، مؤسَّسًا على رابطة الأصل المشترك، مضافًا إليها رابطة الجوار، أو التحالف، أو غير ذلك. (فاروق أحمد أسليم، مرجع سابق، ص ١٠ – ١١)

وظُلْمُ ذَّوي القُرْبى أشدُّ مَضاضَةً على

المرْءِ مِن وَقعِ الحُسامِ المُهَنَّدِ[١].

هذا النوع من الظلم مختلف عن سواه، ولكنّه موجود، بمعنى أنّه ليس ظلم القوّة الذي يصون الذات ويبعدها عن الفناء، بل هو ظلم مصدره الداخل، أي الجماعة الّتي يُفترَضُ أن تحمي هذه الذات الفرديّة، ولا مردّ له.

إنّ التفاني في سبيل الذات الكبرى (القبيلة) يعني أنّ الإنسان يُبْعد عنه، بوساطتها، شبحَ الفناء والزوال؛ ولكنّ مخالفتها تستوجب، من جهة أخرى، ظلمها، وهو ظلم قاسٍ، مخيف، لأنّه يستدعي تخليها عن الفرد المخالِف لها، ويلقي به في غمرّة الخطر المحدِق. فالقبيلة يمكن أن "تَخلعَ" الشخص العاصيَ، والخَلْع يجرّده من قوّته الأساسيّة الّتي يحتمي بها (أي قومه)، ويتركه وحيدًا في مواجهة العدم. هذا هو ظلم الذات الكبرى الّتي تردّ ظُلْمَ الذات الصغرى (الفرد) بظلم أكبر.

٥ – خاتمة: نفهم، من خلال ما سبق، أنّ السلطةَ، في الجاهليّةِ، كانَتْ ترتبط باثنين: الجماعة (العصبيّة الجاهليّة)، والقوّة (الفروسيّة)؛ وأنّ الظلمَ كان أمرًا محتومًا، في ظلِّ الأوضاع التي سادَت المجتمع العربيّ آنذاك. فالقويّ هو الشخص الذي يستطيع أن يحافظ على بقائه بظلمِه الآخرين،

---

[١] – طرفة بن العبد، **ديوان طرفة بن العبد**، دار صادر، ١٩٧٩، ص ٣٦

وعلى بقاءِ مَن يرتبط به أيضًا. لهذا السبب، كانت القبيلةُ هي الوحدةَ الضامنةَ للحفاظ على الوجود، في ظلّ غياب الدولة.

الفصل الثاني:
الظلم والسلطة في صدر الإسلام

١ – مدخل: أدخل الإسلام إلى حياة العرب منظورًا جديدًا، وأعطاهم أملًا بالبقاء، ونزَعَ مهابة العدم الذي أحاط بالوجود الجاهليّ. هكذا، قَعَّدَ هذا الدينُ الجديد الحياةَ العربيّة، وجعلَ المفاصل الحيويّة، في هذه الحياة، مختلفة، إلى حدّ، مع تلك المفاصل الحيويّة الّتي عرفها العرب، من قبل، في الجاهليّة.

٢ – تغيُّر المفهوم/ الظلم والنزعة الدينيّة: اتخذ معنى الظلم مع النص القرآنيّ مفهومًا جديدًا، ارتبط برؤيا تنطلق من الصراع بين نقصان الأرض، وكمال السماء؛ بمعنى آخر، من رؤيا دينيّة بامتياز. لننظر في الآيات الآتية:

١ – ﴿ومَن يتعَدَّ حدودَ اللهِ فأولئكَ هم الظالمون.﴾ (البقرة/ ٢٢٩)

٢ – ﴿والكافرون هم الظالمون.﴾ (البقرة/ ٢٥٤)

٣ – ﴿فمَن افترى على الله الكذبَ مِنْ بَعْدِ ذلك فأولئكَ هم الظالمون.﴾ (آل عمران/ ٩٤)

٤ – ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون.﴾ (المائدة/ ٤٥)

٥ – ﴿ومَن أظلمُ مِمّن افترى على الله كذبًا...﴾ (الأنعام/ ٢١، ٩٣)

٦ – ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وأخواتكم أولياءَ إن استحَبّوا الكفرَ على الإيمانِ ومَنْ يَتولَّهُم منكم فأولئكَ هم الظالمون.﴾ (التوبة/ ٢٣)

٧ – ﴿فأبى الظالمون إلّا كفورًا.﴾ (الإسراء/ ٩٩)

٨ – ﴿لكنِ الظالمين اليومَ في ضلال مُبين.﴾ (مريم/ ٣٨)

٩ – ﴿وما يجحَدْ بآياتنا إلا الظالمون.﴾ (العنكبوت/ ٤٩)

١٠ – ﴿بل الظالمون في ضلال مُبين.﴾ (لقمان/ ١١)

تحدّد لنا هذه الآياتُ – الأمثلةُ التغيرَ النوعيَّ في معنى الظلم. فالظالمون يصفهم القرآن الكريم بالكفر (مخالفة كلمة الله)، والافتراء، وباتّباع من خالف إرادة الله، وبالضلال. وتعني كلُّ هذه الصفات الخروجَ على الدين، والإرادةِ الإلهيّة. يقول الطبريّ في تفسير معنى الظالمين في

الآية — المثل رقم ٢: "والجاحدون لله المكذِّبون به وبرسله هم الظالمون. يقول: هم الواضعون جحودهم في غير موضعه والفاعلون غير ما لهم فعله، والقائلون ما ليس لهم قوله."[١] ويعني هذا باختصار: الكافرين.

لم يعد الظلم قوّة للبقاء، بل صارت المواجهة بين ظلمٍ مخالف للشرع، وعادلٍ مقاومٍ من أجل هذا الشرع، مُنَفِّذٍ لكلمة الله. صار معنى العدل يرتبط مباشرة بمعنى الخضوع: أن نخضع لكلمة الله يعني أن نكون على حقٍّ، وبالتالي أن نربط أنفسَنا بالعدل.

وبالعودة إلى النص القرآنيّ، مرّة ثانية، نجد الله يطمئن قلب العادلِ المؤمن بقوله: ﴿ومَنْ يعملِ الصالحاتِ وهو مؤمن فلا يخاف ظلمًا ولا هَضمًا.﴾[٢] كما يؤكّد خيبة الظالمين المخالفين لكلمة الله، وهم الذين يقاومون المسلمين ورسل الله: ﴿وعَنت الوجوه للحيّ القيّوم وقد خاب من حمل ظلمًا.﴾[٣] فالله عادل، لا يمكن أن يَظلم[٤]، ولكنّ الظلم يرتبط بالناس، لأنّ النقصَ فيهم هم، وهو من مظاهرهم.

---

١ – الطبري، **تفسير الطبري**، القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ هـ.، ٥/ ٣٨٤

٢ – طه/ ١١٢

٣ – طه/ ١١١

٤ – جاء: ﴿وما الله يريد ظلمًا للعالمين﴾ (آل عمران/ ١٠٨)، و﴿وما الله يريد ظلمًا للعباد.﴾ (غافر/ ٣١)

٣ – تغيُّر أفق الصراع/ المعايير الجديدة: ولشرح هذا نقول: إنّ الصراع السلطويّ، في أرض العرب، تغيّرت معطياته، مع بدء الدعوة الإسلاميّة. فبعدَ أن كان يقوم بين ذوات جماعيّة تتناحر على المكان ومقوّماته، من أجل البقاء، ومن خلال ذواتٍ فرديّة، هي الفرسان الذين يحملون لواء قبائلهم، صار هذا الصراع بين سلطتين مختلفتين: بين قوّة إسلاميّة ناشئة، تحاول أن تمتصّ العالم المحيط، لتشدّ به إلى عقيدة من نوع آخر، وتؤمِّن، في سبيل هذا، خلودًا للإنسان (في الآخرة)، وبينَ قوّة محافظة، تريد أن تتمسّك بسلطتها على مكّة، وعلى مقوّماتها، وترفض الانخراط في مشروع السلطة الناشئة، لأنّها، بانخراطِها، تتنازل عن صلاحيّاتها في قيادة قريشَ، والقبائلِ الموالية لها، وتتمثّل هذه السلطة بأبي سفيان، ومَنْ وقف إلى جانبه.

ويمثّل هذا الصراع، من جهة أخرى، نزاعًا بين قوّة سلفيّة، تحاول أن تتمسّك بقيم قديمة متوارَثَة، دينيّة، واجتماعيّة، وقبليّة... وبين قوّة أخرى، جديدةٍ، تحاول أن تغيّر هذا، من خلال مشروع دينيّ متكامل، حَمَلَتْه من القرآن الكريم. هكذا نجد مفهوم الظلم يحمل معنيين يتوزّعان على هاتين القوّتين: القوّة الأولى التقليديّة تظلم، لكي تُظهر هيبتَها وسيطرتها، والقوّة الثانية تظلم مَنْ يخالف إرادة الله، أي "الظالمين"، وبمعنى آخر، "تَعْدُلُ" في ظلمها. وعلى هذا المفهوم سيُبْنى أساس الصراع بين

القوى في العصور القديمة اللاحقةِ، إبّان الحكم العربيّ، حتى سقوط الدولة العباسيّة.

٤ – تغيُّر مفهوم الفارس: في ظلّ هذا الصراع، تغير مفهوم الفارس العربيّ: فبعد أن كان التزامه بالقبيلة (الذات الكبرى) أوّلًا، يَنصر من تربطه به رابطة الدم[١]، من غير أن يأخذ في الاعتبار عدلَه مع الآخر، بات التزامُه بالدين، وصار فارسًا "يتكسّر باسم الله"، كما يعبّر أدونيس[٢]. ومن شأن هذا التحوُّل أن يغيّر مفهوم الحياة كلَّه: ففي حين كانت الفروسيّة (والظلم الناتج عنها) حركةَ قَبْضٍ على الحياة، وتوكيدًا على الذات وفعلِها في مواجهة العدم والغياب الذي يتربّص لها حولها، في ظلّ غياب أيّ عزاء ميتافيزيقيّ حقيقيّ، صارت الفروسيّة توكيدًا على الذات، من خلال بُعْدٍ فوق – زمني، بُعدٍ يحوّل الأرض إلى مسرح لتنفيذ مشيئة الأعلى: المطلق – الله. الفارس، في هذا المجال قاهرُ الظلمِ، لا ظالمٌ، والظلم لم يعد إلّا مخالفةَ أوامر المطلق ومشيئته. لم يعد الظلمُ مصدرَه الأقوى، بل صار موجّهًا، في هذا المفهوم، نحو الأقوى. إنّه ظلم لأنّه مفارقة، وخرق للمشيئة العليا.

---

١ – بناء على قولهم: أنصر أخاك ظالمًا كان أو مظلومًا.

٢ – أدونيس، مرجع سابق، ص ١٨

٥ – خاتمة: لقد تغيّر مفهوم الظلم، مع الدعوة الإسلاميّة، في مرحلة صدر الإسلام، فبعد أن كان، في الجاهليّة، حتمًا للبقاء، صارَ هنا خروجًا على المشيئة الإلهيّة، والعدلُ تنفيذًا لها. وبهذا التغيُّر ستتغيّر طبيعة العلاقات والصراعِ في المجتمع العربيّ، خلال العصور القادمة.

الفصل الثالث:
الظلم والسلطة في حقبة بني أميّة

١ – مدخل: يمثّل تأسيس الدولة الأمويّة دخولًا إلى مرحلة الدولة الحقيقيّة في الإسلام. ذلك لأنّ معاوية تمكّن من تأسيس دولة تقوم على قوانين، وحاول أن يوحّد في داخلها العصبيّات القبليّة الّتي ضمّتها. إلّا أنّه، من جهة أخرى، وُوجِهَ بمعارضة قويّة، تمثّلت في الأحزاب الّتي كانت تطالب بحقّها المفقود، وتحارب الدولة. وقد تصرّف معاوية تصرُّف الحاكم المطلق، وحاربَها بشدّة، وأورث هذه الحربَ كلَّ الخلفاء الذين أعقبوا خلافته.

٢ – تغيُّر أسس الصراع في الحقبة الأمويّة: تمثّل الحقبةُ الأمويّة تغيّرًا مهمًّا في التاريخ العربيّ القديم، وبدايةً حقيقيّةً للصراعات العربيّة. فهي قد فتحت بابًا واسعًا للحرب الأهليّة بين المسلمين، وأعادت إلى السطح ما كانَ النبيُّ يجهد في أن يمحوَه من النفوس. فقد أسّس معاوية للعرب دولتَهم الأولى، ولكنّه جعلها محصورة بأسرته، أي بالشقّ المتحدّر من

أميّة، بعد أن كانت، مع عليّ بن أبي طالب رابعِ الخلفاء الراشدين، ومعَ النبيّ نفسه، في بني هاشم. وقد بدأت جذور هذا الصراع منذ الخليفةِ الثالثِ عثمان بن عفّان، لأنّ عددًا كبيرًا من أشراف قريش كانوا يريدون أن يُبعدوا عليًّا عن الوصول إلى الخلافة، خوفًا من استقرارها في بني هاشم. ومثل هذا الأمر، إذا دلَّ على شيء، فهو يدل على أنّ الصراعاتِ العربيّة كانت، في جوهرها، مبنيّة على أساسٍ سياسيّ – قَبَلِيّ، استمرّ عبر العصور، بأشكال متعدِّدة. إنّ استلام معاوية الحكمَ، وتأسيسَه الدولة من بَعْدُ، وحَصْرَ حكمها في نسله[١] قد ولّد الأحزاب الّتي أسهمت، إسهامًا كبيرًا، وخصوصًا الخوارج منها، في إسقاط دولته[٢].

٣ – الظلم والأساس الدينيّ/ تفسيرات الأحزاب: وتمحور معنى الظلم، في هذه الدولة، على الأساس الدينيّ، ولكنّه اتّخذ له تفسيرات خاصّة معَ كلّ حزب: فالأمويّون اعتبروا كلّ خروج عليهم خروجًا على المشيئة الإلهيّة الّتي فسّروها من خلال تأويلهم الشخصيّ للنصوص، وبناءً على مفهوم

---

١ – جعل معاوية الخلافة وراثية، واغتال الحسَن، بعد أن خدعه، ووعده بأن يضمن له عودة الخلافة إليه بعد ولايته هو، إذا أوقف سبّه على المنابر، وبالمقابل يوقف هو ورجاله هذا أيضًا.

٢ – تشكل حزب الخوارج في أعقاب معركةِ صفينَ وخدعةِ التحكيم التي جرت في أثنائها. فهؤلاء اعتبروا عليًّا كافرًا، لأنّه تصرّف بالخلافة، عندما قبل بمسألة التحكيم، وهي ليست ملكًا له، بل ملك المسلمين كلّهم. وانقلبوا عليه، ثمّ قتلوه. وكان مشروعهم اغتياله، واغتيال معاوية أيضًا. ولكنّهم نجحوا في قتل الأوّل، وعجزوا عن قتل الثاني.

الظلم الدينيّ كما تمّ عرضه؛ وكذلك فعلت الأحزابُ الأخرى. وقد دفعوا الشعراء لِدعْم هذا الحق الإلهيّ. يقول الأخطل:

ويَوم صِفّينَ والأبصارُ خاشعةٌ

أَمَدَّهم، إذْ دَعَوا، من ربِّهِمْ مَدَدُ

على الأُلى قتَلوا عُثمانَ مَظلَمَةً

لَم يَنهَهُمْ نَشَدٌ عنهُ، وقدْ نُشِدوا[1].

فهو هنا يتّهم أتباعَ عليّ بن أبي طالب بأنّهم قتلوا عثمانَ بن عفّانَ ظلمًا (مَظْلَمة)، فهم ظالِمون، وبالتالي كفَرَة.

ويقول الكُميت بن زيد:

يُعيبونَني مِنْ خُبثِهم وضَلالهِمْ

على حُبّكمْ بل يسخرونَ وأعجَبُ[2]

بخَاتَمِكم غَصبًا تجوزُ أمورُهمْ

فلمْ أرَ غصْبًا مثلَه يُتَغَصَّبُ...[3]

---

[1] – الأخطل، **ديوان الأخطل**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦، ص ٩١

[2] – أبو رياش القيسي، **شرح هاشميات الكميت**، عالم الكتب، ودار النهضة العربيّة، ط٢، ١٩٨٦، ص ٥٣

[3] – المصدر نفسه، ص ٥٥

فالشاعر هنا يتّهم الآخرين بالظلالة (أي بالكفر)، لأنّهم يعادون الهاشميّين، ويعتبر أن كلّ حاكمٍ غيرِ هؤلاء ظالم، وغاصب للسلطة؛ فهو بذلك يعتبر كلَّ معادٍ لهم كافرًا.

ويقول عبيد الله بن قيس الرقيّات:

إنّما مُصعبٌ شِهابٌ من اللهِ
تجلَّتْ عن وجههِ الظَّلْماءُ
ملكُهُ ملكُ قوّة ليسَ فيهِ
جبروتٌ، ولا بهِ كبرياءُ[1].

فهو يصف مُلكَ مُصعب بن الزبير بالعادل، ليس فيه أيُّ ظلم (جبروت)، وعلى هذا، فإنّ ملك سواه (وهنا ملك الأمويّين) ظالم، ومخالف للشرع.

ويقول عيسى بن فاتك الخطّيّ، وهو من الخوارج، مخاطبًا الأمويين:

أطعتمْ ملكَ جبّارٍ عنيدٍ
وما من طاعةٍ للظالِمينا[2].

---

١ – الرقيّات، **ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات** (برواية السكّريّ)، دار بيروت، ١٩٨٦، ص ٩١

٢ – إحسان عباس، **شعر الخوارج**، دار الثقافة، ط٢، ١٩٧٤، ص ٥٥

فهو يتّهم الأمويّين بالظالمين الذين لا يجوز أن يُطاعوا، فالكافر ومَنْ يعصى اللهَ لا طاعة له[١].

بناء على هذا، نفهم أنّ الظلم هنا له معنى دينيّ، فهو ضرب من الكفر، على النحو الذي أوضحنا قبل قليل، ولكنّ هذا المعنى تتجاذبه التأويلات السياسيّة؛ فالسلطة تعتبر كلّ خروج عليها ظلمًا، والمعارضة — على أشكالها — تعتبر عمل الحكم القائم ظلمًا، لأن الأمويّين، برأيهم، غاصبون للسلطة. وإذا عدنا إلى ما ذكرنا من كلام الزَّبيديّ، في معجمه: "ظلم بين الإنسان والله، وأعظمه الكفرُ والشركُ والنِفاق... والثاني ظلم بينه وبين الناس... والثالث ظلم بينه وبين نفسه" وجدنا أنّ النوع الثاني من الظلم هو الأقرب إلى ما نصوّر هنا.

٤ — الظلم والسلطة الأمويّة: لقد نما معنى الكلمة "ظُلْم" في خلال هذه الحقبة، إذ غذّاه الأمويّون، فصار يسمح لهم بضرب كلّ القوى الّتي تعارض سلطتهم، وبات الظلم يستدعي تصوّرًا لطبيعة السلطة، حتّى قُلبت المعايير، وصارت السلطة تعتبر ظالمًا كلَّ من يواجهها، وباتت المعارضة أو المطالبة بما يُعتبَر تصحيحًا للوضع أمرًا غير مقبول، لهذا السبب قامتِ الثورة تِلْوَ الثورة، كما هو معروف، ومارسَها كلُّ الأطراف: من

١ – يقول أبو بكر الصديق في خطبة البيعة: "أطيعوني ما أطعتُ اللهَ ورسولَه، فإذا عصيتُ اللهَ ورسولَه فلا طاعةَ لي عليكم." (حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، لا دار نشر، ط٧، ١٩٦٤، ١/ ٢٠٦

خوارج، وعلويّين، وزبيريّين. بل أكثر: فقد أرسى مفهوم الدولة الجديدة الّتي أسّسها معاوية نظامًا جديدًا للقمع، وذلك من أجل توطيد أركان الدولة الّتي كانت آنذاكَ في طور النشوء، وتحفّ بها المخاطر، ذلك لأنّ السلطة استصدرت لنفسها توكيلًا فقهيًّا بتنفيذ المشيئة الإلهيّة، فصارت ممثّلَ الله على الأرض، من خلال نظريّة الحق الإلهيّ، ذلك الحقّ الذي ادّعته لنفسها كلُّ الأحزاب، في هذه الحقبة من التاريخ العربيّ، وصار الخليفة ظلًّا لله، يحقّق العدل الإلهيّ الذي يقوم، كمصطلح وكمفهوم، على ما يناقض الظلم، لأنّه تحقيق للعدل.

على هذا الأساس تمّت تصفية كلّ النوى المعارضة، وتمّت أيضًا تغطية كلّ التصفيات، من خلال الدعوة إلى تنفيذ المشيئة الإلهيّة؛ وهذا نفسه هو الوسيلة الّتي اتّبعتها المعارضة، لمقاومة السلطة: فالسلطة "ظالمة"، وغاصبة للحقّ الإلهيّ الذي لسواها من الأحزاب، ولا بدّ من ضربها. ولعلّ الخوارج كانوا أعنف مطرقة قوّضت الدولة الأمويّة كثيرًا، وقامت مقاومتها على الأساس الذي ذكرنا، مع أنّه لم يدَّعِ الحقَّ الإلهيّ في صراعه.

ولا بدّ لنا من الإشارة، في هذا المجال، إلى أنّ الظلم السياسيّ قد ظهر، بحقّ مع الأمويّين، وكذلك مفهوم "ظلم الدولة"، أو الظلم المنظّم، لأنّ الدولة الأمويّة مارست القمع مع كلّ مَن خالفها، وأرست دعائم حكم قويّ، يحقّق ذاته، بمعزل عن الآخرين (الأحزاب الأخرى/

المعارضة)، حيث لا مكان لهم على الإطلاق. ولهذا السبب نشأ ظلمٌ منظَّم، ذو طابع سياسيّ بصورة خاصّة، رعته الدولة، وحاولت، من خلاله، أن تضرب النوى المعارضة الأخرى بالقوّة (تصفية الحسَن، ثمّ الحسين، مثلًا). و"إذا نظرنا إلى المجتمع من زاوية شكل بنيته التراتبيّة الهرميّة وهيئة تنظيم عناصره المكوِّنة، يبدو لنا أنّ إرهاب الأقوياء، أو إرهاب الدولة، يهبط من فوق إلى تحت... بينما إرهاب الضعفاء، أو إرهاب الأفراد والمجموعات، يطلع من تحت إلى فوق... في الحالة الأولى، هناك جهاز الدولة الذي يأخذ على عاتقه مَهمّة ممارسة الإرهاب، فيستنفر إمكانيّاته... من أجل هذه الغاية. أمّا في الحالة الثانية فإنّ الأفراد أو الجماعات الذين ليسوا في السلطة ومجرّدين من القوّة الدستوريّة المؤسّسيّة... هم الذين يتولّون ممارسةَ الإرهاب بأنفسهم."[١] ويتضمّن الإرهاب، في جوهره، العنف. و"الإرهاب السياسيّ هو العنف بأجلى معانيه ومظاهره."[٢]

وقد تمثّل هذا الإرهاب السياسيّ في مواجهة الدولة المستمرّة للأحزاب المعارضة، كما تمثّل في التحالفات القبليّة الّتي كان الأمويّون يعقدونها مع القبائل، لتقوية حكمهم المركزيّ، وبإيقاظ العصبيّات القبليّة

---

١ – أدونيس العكرة، **(مقال) الإرهاب السياسي مشكلته وكيفية طرحها**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٤/ ١٥، آب/ أيلول ١٩٨١، ص ٥٣

٢ – المرجع نفسه، ص ٥٥

الّتي حاول النبيّ، مع مجيء الإسلام، أن يغيّبها، وذلك لشلّ المعارضة داخليًّا، بجرّها إلى صراعات جانبيّة، مع القبائل الأخرى (الّتي يمكن أن تكون بدورها موالية للسلطة، كقبيلة تغلب)، وذلك لتخفيف الضغط السياسيّ عليها.

٥ – خاتمة: لقد تحوّل مفهوم الظلم، في المرحلة الأمويّة، إلى عنفٍ منظَّمٍ للدولة، من أجل المحافظة على سيطرتها، ولكنّه اتّخذ له صفةً دينيّة، حاول كلٌّ من الدولة الحاكمة، والأحزاب المعارضة لها، أن يُنزِل عليه الطابَع الدينيّ.

وهو، إلى هذا، ظلم عربيّ الطابع، يصدر عن العرب نحو العرب، لأنّ الصراع، داخل الدولة، كانَ، خصوصًا، بينها وبين النوى المعارضة لها، والّتي تطمح أن تستأثر هي بالنفوذ والسلطة، فالحاكم الأمويّ عربيّ بامتياز، والمعارض، بدوره، عربيّ كذلك.

الفصل الرابع:
الظلم والسلطة في العصر العباسيّ

١ – مدخل: كان العصر العباسيّ انتقالًا مهمًّا، في طبيعة السلطة السياسيّة. ففي حين كان الحكم الأمويّ عربيًّا بامتياز، دخلت، مع العباسيّين، عناصر غير عربيّة (فارسيّة، وتركيّة خصوصًا) على خطّ الصراع، ما جعل طبيعة تركيب السلطة يتغيّر. ولكنّ السلطة بنفسها لم تتغيّر، بمعنى أنّها كانت لا تزال بيد العرب، وكانت الخلافة تجعل من الحاكم سيّدًا مطلقًا على رعاياه.

٢ – الظلم والسلطة/ صراع بمعطيات جديدة: في العصر العباسيّ لم تتغيّر مسألة الظلم كثيرًا، وظلّت تنحصر، في كلّ أشكالها، بالصراع مع السلطة، على أسس المطالبة بالحقّ. على أنّ الصراع السياسيّ الذي عرفناه في الحقبة الأمويّة تَغيّر، وتَقَعَّد، بفعل انتشار الفلسفة، وعلم الكلام.

فالشيعة، في هذا العصر، قَعّدوا عقيدتهم، ومِثْلُهم الآخرون. وكانت أكثر الثورات الأساسيّة (ثورة الزنج، والقرامطة، والحركات الباطنيّة: النزاريّون، الحشّاشون...) شيعيّة الجوهر، بشكل أو بآخر، باستثناءِ بعض القرامطة.

على هذا الأساس، يمكننا أن نفهم العلاقة بين السلطة الحاكمة والناس: فلم يكن التغيير الذي عرفه هذا العصر كبيرًا بينه، من ناحية السلطة، وبين الحقبة السابقة؛ فالأمويّون حاربوا الأحزاب الّتي ناوأتهم، على النحو الذي ذكرنا، والعباسيّون حاربوا الثورات الّتي قامت عليهم، وكان أكثرها شيعيًّا، بشكل أو بآخر(المهدي المنتظَر).

وكانت هذه الثورات، تقوم على أساس دينيّ، في الظاهر، يغلّفه طابع اجتماعيّ – سياسيّ؛ فالزنج، مثلًا، أرادوا، بثورتهم، أن يحسّنوا أوضاعهم؛ والقرامطة أرادوا أن يقيموا مجتمعًا مبنيًّا على المساواة النابعة من آرائهم؛ والشيعة قَعّدوا حركتهم، وطالبوا بحقّهم في الحكم، هذا الحقّ الذي كانوا يطالبون به منذ أيام الأمويّين. أمّا الخوارج فانقرضوا، أو كادوا، في هذا العصر، ولم يكد يُذكر لهم ذكر.

وقد أضيف إلى هذا كله الأُمَمُ الّتي شكّلت نواة في الحضارة العربيّة، ولا سيّما الفرسِ، والأتراكِ، والبيزنطيّين. فالفرس شعروا بظلم، لأنّهم فقدوا حكمهم العريق، ودخلوا في حضارة جديدة، ليست فارسية، وإن تأثرت بحضارتهم في جوانب مختلفة؛ والأتراك أرادوا، منذ أيام المتوكّل،

أن يؤسّسوا نفوذًا وسيطرة على الدولة العربيّة، ثم نجحوا بهذا في مرحلة لاحقة؛ والبيزنطيّون طمعوا في استعادة ما خسروا من أراضٍ سيطر عليها العرب بعد الفتح، وظلّوا على احتكاك سلبيّ بالعرب.

٣ – تغيّر طبيعة الدولة/ شكل الصراع: بالإضافة إلى هذا، نجد طبيعة الدولة العربيّة تتغيّر؛ فبعد أن كانت الدولة، في أيام الأمويّين، عربية أعرابية[١]، صارت مع بني العباس إسلاميّة[٢]، وتراجع فيها الطابع العربيّ، بفعل دخول النوى الأجنبيّة على المجتمع العربيّ، واختلاطهم به. ومن البديهيّ أن يكون مفهوم الظلم مرتبطًا جدًّا بالناحية الدينيّة؛ فالثورات الّتي قامت تظلّلَت بعباءة دينيّة، بشكل أو بآخر، كما ذكرنا قبل قليل،

١ – يقول بروكلمان: "كان سلطان الدولة الأمويّة سلطانًا عربيًّا أصيلًا، متجاوبًا تمامًا مع نزعات الأمّة العربيّة، موافقًا لطابعها الشعبيّ إلى حدّ معلوم." (كارل بروكلمان، **تارخ الأدب العربيّ**، مجموعة معرّبين، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ٢/ ٧). ويقول إبراهيم بيضون: "انفردت خلافة الأمويّين بشخصيّتها القوميّة، دونَ ما يسبقها أو ما جاء بعدها من الدول الإسلاميّة. فالطابع العربيّ كان متلازمًا مع اسم "الدولة العربيّة"." (إبراهيم بيضون، **ملامح التيارات السياسيّة في القرن الأول الهجريّ**، دار النهضة العربيّة، ١٩٧٩، ص ٣٦٠)

٢ – يقول رودنسون: "وفي العصر العباسيّ (بعد ٧٥٠) تلاشت الامتيازات الرئيسة. إنّنا أمام دولة إسلاميّة ولسنا أمام دولة عربيّة. (مكسيم رودنسون، **العرب**، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٠). ويقول الجاحظ إنّ دولة بني العباس "أعجميّة خراسانيّة، ودولة بني مروان عربيّة أعرابيّة." (الجاحظ، **البيان والتبيين**، الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٨ ص ٥٥٣). ويقول وليم الخازن: "بعد قيام الخلافة العباسيّة (٧٥٠) زالت أهمّ الامتيازات العربيّة، وأصبح طابع الدولة إسلاميًّا أكثر منه عربيًّا." (وليم الخازن، **الحضارة العباسية**، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٤، ص ١٩، ٢٤)

حتّى مع من لم يُقَنِّعوا ثورتَهم بفكرة المهديّ المنتظَر الشيعيّة، كالقرامطة، ولكنّ الظلم الذي لحق بهم، بسبب الممارسة الدينيّة الرسميّة — وخصوصًا بعد أيّام الواثق — مع المتوكّل، جعل من الصعب جدًّا المجاهرة بالمعتقد الدينيّ. وبالعودة إلى هذه المسألة، نجد الذين يسمَّون "باطنيّين" يتحرّكون بنشاط، داخل المجتمع العربيّ، ولا سيّما بين الأوساط الشعبيّة، كما نجد الذين اتُّهِموا بالزندقة أيضًا ينشطون في مواجهة قمع السلطة، ولا سيّما في العصر العباسيّ الأوّل (أي حتّى نهاية حكم المأمون خصوصًا). وقد تعرّض هؤلاء، بسبب معتقداتهم المجوسيّة بصورة خاصّة، إلى القمع الشديد، وكانت تهمة الزندقة من أكبر التهم الّتي يمكن أن توجَّه إلى شخص، لأنّها يمكن أن تسبّب له الموت المحتوم.

ولا بدّ لنا هنا من أن نشير إلى أنّ الإنسان، كما يرى بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع، "مَدَنيّ بطبعه"، وهو "يُقبِل على الحياة في جماعة سياسيّة منظّمة بفطرته"[١] والمجتمع ينقسم فئتين: "فئة حاكمة تتولّى السلطة السياسيّة وتصدر القرارات والأوامر، وفئة أخرى محكومة لا يكون لها إلّا الطاعة والتنفيذ"[٢]. هذا الواقع، بالتحديد، هو واقع السلطة العربيّة في الحقبتين الأمويّة والعباسيّة. وفي الواقع، فإنّ السلطة في هذين المجتمعين

[١] – إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص ١٣

[٢] – المرجع نفسه، ص ١٤

"سيادة"، بالمفهوم الحرفيّ لهذه الكلمة، والسيادة تعني أنّ "سلطة الدولة عليا، لا يسود عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع."[١]

٤ – السلطة والآخر: بناءً على هذا المفهوم، يمكننا أن نفهم تعامل السلطة العربيّة مع الآخر، في المجتمعات العربيّة القديمة، وبناءً على هذا أيضًا، يمكننا أن نعرف لماذا كانت السلطات العربيّة التقليديّة مستبدّة، وما كان مصدر الاستبداد أساسًا. ويلفت الكواكبيّ إلى أنّ أعظم أنواع الاستبداد هو استبداد الحكومات (أي استبداد الدولة)[٢]". ويعرّفه من خلال اصطلاح السياسيّين بقوله: "هو: تَصَرُّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبِلا خوفِ تبعةٍ، وقد تَطرُق مَزيدات على هذا المعنى الاصطلاحيّ فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلُّط، وتحكُّم. وفي مقابلها كلمات: مساواة، وحسّ مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامّة. ويستعملون في مقام صفة (مستبدّ) كلمات: جبّار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق."[٣]

وتقوم السلطة، في هذا العصر، بمواجهة الآخر المهدّد بالبطش، لأنّ هذا يعني أنّ الآخر يهدّد السلطة بالتغييب، أو بالإضعاف؛ من

---

١ – الموضع نفسه.

٢ – عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، لا دار نشر، ١٩٠٢، ص ٧

٣ – الموضع نفسه.

هنا نفهم أنّ البطش المُمَنْهَج لم يُعرَف قبل تأسيس الدولة، أي، تحديدًا، قبل العصرين الأمويّ والعباسيّ. وفي هذا الصدد يقول بعضهم: "بدأ التسلُّط على الناس وتعذيبهم والتنكيل بهم واضحًا في أيّام زياد بن أبيه، ثمّ الحجّاج ابن يوسف... إلى أن تعدّدت أساليب التعذيب في العصر العباسيّ، حيث مارسَ بعض الخلفاء والقوّاد والولاة جميع ألوان العذاب بأشدّ ما يكون من البَغْي والقسوة."[١] وهذا لأنّ السلطة تريد الاحتفاظ بكلّ مكاسبها، من غير أن تتنازل عن أيّ شيء منها للآخر. ومن طبيعة التسلُّط أن يكون قاسيًا جدًّا، إذا كان الخصم عنيدًا في المواجهة، فبقدر ما يكون إصرارا الآخر في مقاومة السلطة قويًّا يكون ردّ السلطة عنيفًا.

٥ – الصراع والعوامل السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة: من جهة أخرى، كان للعوامل السياسيّة دور كبير في موضوع الخلافة المتَنازَع عليه، "وعلى رأس تلك العوامل عامل السلطة وطبيعتها الاستبداديّة في الإسلام، بل في القرون الوسطى عامة، ومع ذلك فإنّ السياسة لا تمنع كلّ أنواع الكلام في السياسة، بل تمنع نوعًا واحدًا هو ذلك الذي

---

١ – عبد الأمير مهنا وحسن مرتضى، **أخبار المصلوبين وقصص المعذّبين**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٠، ص ٧

يعارضــها."[١] لذا كانت السـلطة الرسميّة تؤسّـس، بشـكل أو بآخر، لضـربٍ من الفكر العامّ الذي يماشـيها، ويدعم وجودها، فيما هي تُقصي، وبعنفٍ شديد، كلّ أنواع الفكر المعارض لها.

وفي الواقع، يمكننا أن نقول إنّ الأمّة الإسـلاميّة كانت، منذ نشـأتها، "أمّة دعوة"، كما أوضـح النبيّ نفسـه؛ "بل إنّ الدعوة كانت شـرطًا من شـروط تحقُّق هذه الأمّة. لقد كانت الأمّة مفتوحةً، وكان يُراد بها أن تضمّ بين جنباتها العالمَ كلّه إن أمكن" (دار الإسلام).[٢] وفي هذا الإطار، أثبتت تجربةُ الأمةِ التاريخيّةُ، مع الأمويّين والعباسـيّين، "أنّ الجزء الأكبر من جهود الأمّة اسـتُنزِف في محاولات "الخلفاء" لتحويل الخلافة (السـلطة) عن طبيعتها الإسـلاميّة إلى دولة (مُلك) وصـراع عصـبيّات الأمّة من أجل الحيلولة دون ذلك."[٣]

هكذا نفهم الظلم في هذا العصر: فهو قَهْرٌ للحقوق، متى كانت هذه الحقوق في غير يد السـلطة، فهي الّتي توزّعها بالطريقة الّتي تراها

١ – محمد عابد الجابري، **(مقال) الفقه والعقل والسياسة**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٤، شباط ١٩٨٣، ص ٢٣

٢ – رضوان السيد، **(مقال) جدليّات العقل والنقل والتجربة التاريخيّة للأمة**، مجلّة الفكر العربيّ، عدد ١٥، أيار/ حزيران ١٩٨٠، ص ٧٩

٣ – المرجع نفسه، ص ٨٢

مناسبة على الناس، وهي الّتي تحدّد مفهوم الحقّ، على الوجه الذي تراه مناسبًا. وبناءً على هذا، تُقمَع الثورات، وتعطى صفاتها...

حتّى على المستوى الاجتماعيّ، عندما حاول الزنج أن يحسّنوا أوضاعهم الاجتماعيّة، واجهتهم السلطة بالعنف المناسب؛ وكان لا بدّ لهم من أن يرتدوا قناع التشيّع[١]. فالغبن الذي كان يطاول الناس ليس هو الذي تعتبره السلطة ظلمًا، لأنّها ترى نفسَها عادلة، بل كانت لا تبحث عن العدل، بمقدار ما تبحث عن البقاء والاستمرار قويّة وفاعلة.

والفكر، بدوره، يمكن أن يشكّل خطرًا على السلطة. وفي الواقع، لا يمكننا القول إنّ الخلفاء، بصورة عامة، كانوا منفتحين على الآخر إذا خالفهم بفكره. بعبارة أخرى، كان التفكير المخالف للفكر الرسميّ يصل عقابُه إلى الموت، في كثير من الأحيان، وفي أحسن الحالات إلى الإهانة، والاحتقار العامّين: ففي عصر المتوكّل، مثلًا، كان وضع أهل الذمّة سَيِّئًا جدًّا، ففُرضت عليهم بعض الأزياء المُحَقِّرَة (الزنّار الأصفر مثلًا)، وكان عليهم التنَحّي في الطريق، إذا مرّ مسلم، وغير هذا من الأمور المُهينة، والسبب أنّ تفكيرهم الدينيّ مخالف للتفكير الدينيّ الرسميّ، معَ العلم بأنّ القرآن الكريم لم يقل بإهانة هؤلاء. فإذا كان الفكر من خارج هذا،

[١] – زعم صاحب الزنج أنّه هو المهدي المنتظَر.

كانت المشـــكلة أكبر، واســـتدعت الموت والتنكيل، كما كانت الحال، مثلًا، مع الشَّلمغانيّ[1].

هؤلاء لم يقوموا بثورات على الـدولـة، ومع ذلـك فقـد عـاملَتْهم بالشـــدّة والقســـوة، لأنّهم خالفوها في التفكير. كذلك الأمر في الفكر الكلاميّ، فمعَ المأمون، كان القول بخلق القرآن، على طريقة المعتزلة، هو العقيدة الرسميّة للدولة؛ ثمّ، عندما اســـتلم المتوكّل الخلافةَ، حرّم هذه العقيدة الفكريّة، وردّ القول بقِدَم القرآن، وراحت السـلطة تضـطهد كلّ من يقول بالعقيدة السابقة، فقضت على الاعتزال. وفي هذا الأمر حربٌ على الفكر، وظلمٌ للمفكّرين، من أجل أن تكرّس الدولةِ عقيدةً واحدة، لا يجوز أن تُخالَف.

كذلك الأمر على المسـتوى الاجتماعيّ. فلا يحقّ للمرء، في ظلّ الدولة المستأثِرة، أن يطالب بحقوقه، أو بتحسـين أوضـاعه، لأنّ الحقوق لا يملكها ســوى رأس الدولة (الخليفة)، ولأنّ تحســين الأوضــاع مرهون بمدى الخضــوع له. وفي هذا الإطار نجد قبائل الزُّطّ تُضـرَب بقســوة في

---

[1] – لقد عرف التاريخ العربيّ الإسلاميّ انتهاكات فاضحة للعدل في أحكام الخلفاء، واستبدادًا مخيفًا أحيانًا، كما عرف خروقًا جوهريّة لأساس العدل، ولجوهره في الإسلام. ولكن "ليس في ذلك انتقاص لنظام الحكم في الإسلام، فهذه كلّها ضروب من الحكم اتّخذت زيًّا إسلاميًّا في ظاهرها، لكنّها لم تكن كذلك في الحقيقة، لأن الإسلام يوجب العدل، والشورى، ورضا الناس عن الحاكم... إلخ." (إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص ١٥٥)

مصر (منطقة المستنقعات)، لأنّها تطالب بتحسين وضعها الاجتماعيّ، ونجد الشطّارَ والعيّارين يُقيمون نظامًا خاصًّا بهم، داخل المجتمع البغداديّ، ويشكّلون مناطقَ نفوذ، في الأماكن الشعبيّة خصوصًا (كسوق الكرخ)، تعصى على الدولة، يحاولون فيها أن يعدلوا في قسمة الأرزاق[١]. وكذلك الأمر مع القرامطة الّذين حاولوا أن يقيموا مجتمعًا عادلًا، له قوانين خاصّة به، تقوم على إبعاد الظلم، وعلى المساواة بين أفراده.

من هنا فإن لمفهوم الظلم علاقةً وثيقة بالسلطة أوّلًا، وهو يتأسّس على مفهوم التكفير، أي على المستوى الدينيّ، من أجل أن يُدعَم بالشرع، فتكون مفاعيله أقوى.

٦ – الظلم والإرهاب: ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ النوى المعارضة، على أنواعها، وُسِمت – بشكلٍ أو بآخرَ – بالإرهاب، لأنّها ناوأت السلطة الرسميّة؛ بل إنّ بعضها عمل على التحرّك عن طريق الاغتيالات، كما فعل الحشّاشون، والنزاريّون في ذلك العصر.

وقد تمكّن القرامطة، بدورهم، من إرساء ما يشبه الدولة الّتي لم يتمكن الخلفاء من القضاء عليها، وكانت لها عقائد خاصّة بها، تحارب

---

١ – كان بعض شخصيّات ألف ليلة وليلة من هؤلاء، أبرزهم ابن حمدي، أو لصّ بغداد الشريف الذي عُرف تاريخيًّا في سوق الكرخ. وكان لهؤلاء العيّارين مخَصَّص شهريّ، من أجل أن يحافظوا على الأمن في مناطقهم، ومن أجل أن يدافعوا عنها، إذا قام خطر ما.

الحكم المركزيّ بشـــدّة، وتقوم بثورات متعدّدة، هنا وهناك، في أصـــقاع الأمبراطوريّة العربيّة الإســـلاميّة. هؤلاء دعوا، بشـــكل أو بآخر، إلى المساواة، وإلى توزيع الأرزاق، بشكل عادلٍ بين الناسَ.

وعلى هذه الشاكلة، قام سواهم بالمطالبة بالعدل الاجتماعيّ[١]، وتمّ سَـــحقه بقوّة، وإبادة مناصـــريه؛ كما أن ســـواهم أظهر مغايرة في التفكير الدينيّ، على ما حدث مع الشـــلمغانيّ الّذي ادّعى أنّه الربّ، وآمن به أحد الوزراء، وكانت، في بعض آرائه، دعوة إلى ضـــربٍ من العدل الاجتماعيّ. وعلى أســـاس مماثل، انتشـــرت المزدكيّة الّتي كان لها طابع اشتراكيّ.

وهنا نلفت إلى أنّ بعض فروع الفِتيان (وعلى رأســـهم الشُـــطّار الفتيان والعَيّارون) تكاثرت، "باعتبارها قوًى محليّة شـــعبيّة مع ظروف الشـــام في العهد العباســـيّ، وقد أرادت أن تعبّر بشـــكل أو بآخر عن رفضها للقوى الخارجيّة الطامعة (عباسيّة – فاطميّة – قرمطيّة – روميّة)

---

١ – يرتبط تفتُّت الدولة والقانون، وانتشار العنف، وسيطرته على مناحي الحياة الاجتماعيّة، بصورة خاصة، بتطور استهلاك رأس المال، وأنماط توزيعه غير المتكافئ. (برهان غليون، **(مقال) ملاحظات حول الدول في المجتمعات النامية**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٤/ ١٥، آب/ أيلول ١٩٨١، ص ٤٢

وعن إرادتها في إقامة حكم محليّ شعبيّ، بلغ أحياناً حدّ الحكم الشعبيّ البروليتاريّ"[١].

٧ – خاتمة: لقد دخلت على معنى الظلم، في العصر العباسيّ، دلالات جديدة، وارتبط، حصـــرًا بالدولة، ولكنّ هذه الدولة لم تكن عربيّة أعرابيّة، بل صارت مختلَطة.

كما مسّ الظلمُ العقائدَ نفسَها، والفكر عمومًا، ليُؤَسْطِرَ الناسَ في خطّ واحد، تنظّمه الدولة، وذلك خوفًا من العناصـــر الجديدة الّتي دخلَت على المجتمع العربيّ، في تلك المرحلة.

[١] – محمد رجب النجار، **الشطار والعيارون**، سلسلة عالم المعرفة (٤٥)، ١٩٨١، ص ١٢٠

الفصل الخامس:
الظلم والسلطة في عصر الانحطاط

١ – مدخل: يمثّل عصر الانحطاط انتقالًا من حال إلى حال في تمركُز السلطة. فالعرب لم يعودوا حكّامًا، منذ أن سقطت الدولة العباسيّة بِيَد هولاكو، ثمّ بوفاة الخليفة العباسيّ الأخير. والحكام باتوا أجانب، يحكمون باسم الإسلام، ولكن بقوّتهم وبأسهم، ويخمدون كلّ مطالبة عربيّة بالسلطة.

٢ – السلطة في زيّ جديد/ الانحطاط والحاكم المسلم: واستمرّ مفهوم الحاكم المطلق (الأوتوقراط)، أيضًا، في عصر الانحطاط، بل تعزّز بحكم الضرورة، ولا سيّما مع دخول الصليبيّين إلى أرض العرب، واحتلالهم أقسامًا منها، وتأسيسهم مملكة القدس. لكنّ السلطة لم تعد بيد العرب، بل صارت بيد أجنبيّ، يحكم العرب "بتفويض إلهيّ"، كما

أراد المماليك والعثمانيّون أن يشيعوا بين الناس. فمع الانحطاط، صار الحكّام أعاجمَ (أكرادًا – أتراكًا طورانيين...)، ولتسويغ حكمهم أشاعوا أنّ الحاكم يمثّل الله على الأرض، كما كان الخليفة من قبل، أي أنّه صار سلطانًا (الأيوبيّون – المماليك – العثمانيّون) مفوّضًا للحكم. وفي الواقع، إذا أنت رجعتَ "إلى كثير ممّا ألّف العلماء، خصوصًا بعد القرن الخامس الهجريّ، وجدتهم إذا ذكروا في أوّل كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صفّ البشر، ووضعوه غيرَ بعيد عن مقام العزّة الإلهيّة."[١] وهكذا، فكما رَوّجت الدعاوة الرسميّة، منذ العصر الأمويّ، في أذهان الناس أنّ "الله هو الذي يختار الخليفة، كذلك روّجت الدِعاوة الرسميّة أن "السلطان "ظلّ" الله على الأرض."[٢] وكان ترويج الأخبار والمواقف يتمّ من خلال طبقة أساسيّة في التركيبة السلطانيّة، هي "الحاشية" المرتبطة مباشرة بالحاكم، والّتي تروّج له ما يريد ترويجه[٣]. وفي

١ – علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، ص ١١٨

٢ – الموضع نفسه. وفي هذا المجال يقول بعضهم إنّ "الحاكم السياسيّ (خلال مرحلة السلاطين) هو ذاك الإنسان الذي اصطفاه الله من بين العباد، وزوّده باستعدادات كافية من أجل حكم الرعيّة التي تتمركز حول شخصه بصفته الملك الظلّ الإلهيّ الذي يستمدّ سلطانه من الله." (عزّ الدين العلّام، **الآداب السلطانيّة**، سلسلة عالم المعرفة (٣٢٤)، ٢٠٠٦، ص ١٣٥)

٣ – "تمارس الذات سلطتها على "الموضوع" (وهو هنا الرعية) بتحكّمها في "الوسيط" (وهو هنا الحاشية) كأداة لتدبير شؤون الرعايا. وإذا كانت الرعايا واضحة في وضعيّتها الدونيّة المبنيّة على الطاعة والخضوع واستسلام الجسد أمام جبروت "الذات" السلطانيّة وموضوعها، وممارسته لها في آن... هكذا ترى الحاشية

هذا المجال "يمكن التعامل مع البلاط السلطانيّ كهيئة سلطويّة معقّدة تحفل بالعديد من الرموز والعلامات الّتي تجعل منه النواة المركزيّة الّتي عنها تنبثق قنوات السلطة الّتي تنشر ظلالها على المملكة ككلّ."[١]

وعلى هذا الأساس تمكّن الأيوبيّون الأكراد من مقاومة الصليبيّين، بدعم من العرب المسلمين في كل مكان، وظهر صلاح الدين الأيّوبيّ، يدافع عن الأماكن المقدّسة، ويدحر الغزاة الآتين من الخارج الذين "يظلمون"، لأنّهم يغتصبون أرضًا عربيّة ليست لهم، ولأنّ الأرض "المسلمة" ملك للمسلمين.

٣ - الحاكم المسلم والحقّ في السلطة: من جهة ثانية، ظلّ وجه الحاكم المشرقيّ (حاكم أرض العرب) جيّدًا، طالما أنّه مسلم، وظلّ بيده "صَكّ" التصرّف الحرّ على رأس السلطة. لقد صار الظلم مباحًا له باسم الدين، وهو ظلم موجّه إلى أعداء الدين أساسًا، ولكنّه مباح أيضًا - بالنسبة إليه - لكي يحميَ نفسه من أعدائه في الداخل، حتى إذا كان عربيًّا يريد أن يستعيد حكمه. وتعكس هذه المفارقة العميقة مطّاطيّة المفهوم، وطريقة تحوير السلطة للمعنى، عندما تريد أن تتحرّك ضدّ النوى المعادية لها.

السلطانيّة في ذاتها "موضوعًا" لذات السلطان، وترى في الرعايا موضوعًا لذاتها." (المرجع نفسه، ص ١١٩)

١ - المرجع نفسه، ص ١٢٥

لقد تمكّن المماليك، منذ تأسيس مملكتهم وحكمهم، من إرساء دعائم الدولة على القوّة العسكريّة، بعد أن سيطروا على الأصقاع العربيّة كلّها، والمماليك، كما هو معروف، عبيد اشتراهم الخلفاء ليدعموا الجيش، منذ العصر العباسيّ، فاستبدّوا بالسلطة، وسيطروا عليها، حتّى استلموها؛ ومع ضعف الأيوبيّين، في خلال حكم "شجرة الدرّ"، ازدادوا قوّة، إلى أن استلم عزّ الدين إيبك السلطة، وأرسى دعائم حكم جديد.

وتمكّن قلاوون من سحق المعارضين في جبل لبنان، دروزًا وموارنةً، عندما كمن الدروز لجيشه في منطقة الدامور، فبطش بهم، ليرسّخ سلطته، وطاردهم مع الموارنة إلى جبال بشرّي نفسها، حيث احتمت فلولهم في مغاورها. وكان الحكم الرسميّ سنّيًّا، بطبيعة الحال، تمامًا كما كان من قبل، فرسّخ اتّجاهًا دينيًّا في السلطة، تقليديًّا بامتياز، وتحت كنفه، تحرّك هو وسواه من الحكام. وفي الواقع، فإنّ انتصار المماليك في معركة عين جالوت على المغول قوّى نفوذهم جدًّا، لأنّه وفّر عليهم ويلاتٍ كبيرةً، شبيهة بتلك الّتي حصلت في الشام وما بين النهرين[1]. وبما أنّهم كانوا يتمركزون في مصر، فقد صارت القاهرة مركز الإسلام الجديدَ "بعد أن التجأ إليها عدد كبير من العلماء المسلمين، وأصبحت سلطنة المماليك أقوى دولة في الشرق الأدنى لمدّة تزيد على

---

[1] – جوزف بدوي، **(مقال) معركة عين غالوت نصر كبير أم نهاية توسّع**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢، حزيران ١٩٨٠، ص ٩١

قرنين من الزمن."[1] وقد أعطاهم هذا الأمر سلطة مطلقة، وسوّغ كلّ أعمال القمع الّتي يمكن أن ترتكبها السلطة، في سبيل الحفاظ على نفسها.

ومع سيطرة العثمانيّين، ترسّخ هذا المفهوم أكثر، وصار جامع الأزهر بمصر "مأوى المسلمين وحصنهم المتين في كلّ بقاع الإسلام من بلاد الشركس والقفقاس إلى بلاد الهند والأفغان؛ وقد بلغ عدد طلاّبه في القرن التاسع للهجرة نحوًا من ألف طالب."[2] وكان العثمانيّون مسلمين سُنّة، رسّخوا حكمهم بالقوّة، لأنّهم كانوا، أساسًا، شعبًا مقاتلًا، فرضوا قوّتهم على منطقة الشرق الأوسط، وشمالِ أفريقية، وقسمٍ مهمٍّ من أوروبا المسيحيّة، حتّى حدود بلغارية ورومانية، وأسقطوا القسطنطينيّة، معقل البيزنطيّين المسيحيّين الأول، فامتدّ نفوذهم حتّى حدود فيينّا.

٤ – خاتمة: لقد كانت مرحلة الانحطاط إعادة تصوير للسلطة، على أساس الدين طبعًا، ولكن من غير الطابع العربيّ، إذ حافظ الأيوبيّون والمماليك والعثمانيّون على قالبها الخارجيّ، وحوّلوا الحاكمَ مسلمًا مفوَّضًا من الأعلى، لحكم الناس، مُسقِطين الطابع العربيّ تمامًا، خالِعينَ

---

[1] – الموضع نفسه

[2] – بكري شيخ أمين، **مطالعات في الشعر المملوكيّ والعثمانيّ**، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٩، ص ٦١

على الحاكم صـــورة الخليفة العربيّ الّتي كانت معروفة، فلم يعد الحاكم عربيًّا، ولكنّه ظلّ قَيِّمًا على الإسلام، محافِظًا بهذا على سلطانه.

الفصل السادس:
الظلم والسلطة في عصر النهضة

١ – مدخل: يمثّل عصـــر النهضـــة مرحلة جديدة في تاريخ العرب سـياسـيًّا، وفكريًّا، واجتماعيًّا. فمن جهة، دخل على السـلطة معطًى جديد، هو الغرب الذي انبرى بعد غياب، وظهرت، من جهة أخرى، حاجة إلى الأخذ بالمعطيات الجديدة منه، من أجل الإصلاح.

٢ – الظلم والسلطة منذ عصر النهضة:

أ – طبيعة النهضة ومفهومها: مع حملة نابوليون على مصر، بدأ العرب يفتحون أعينهم على الغرب الّذي عاد إليهم، ولكن بشـــكل جديد. فمن جهة، أرســـت الثورة الفرنســـيّة الّتي لم يتأخر العرب على الاحتكاك بمفاعيلها مفاهيمَ جديدةً، أثّرت في العقل العربيّ، وحرّكته بطريقة جديدة؛ ومن جهة أخرى، بدأ العرب يستيقظون، بفعل الصورة

المذكورة، على هويّتهم المفقودة، وعلى دورهم الحضـــاريّ الذي تغيّب طويلًا عن التاريخ، بسبب الحكم الظالم.

إنّ المفهوم اللغويّ للنهضة العربيّة في عالمنا العربيّ "يعبّر عن المعنى الحقيقيّ لمحتواه اللفظيّ، كحركة تاريخيّة قامت ضـــدّ الجمود والركود... وعملت على اسـتلهام النموذج الغربيّ وطريقة صـعوده من وجهة كميّة وانتقائيّة لمفاهيم من داخل التراث الإســـلاميّ، وإعطائها تفســـيرات جديدة تتلاءم مع الواقع الراهن. وبهذا المعنى تكون النهضـــة العربيّة قد تمَظهرت في بعض الثقافة الإســـلاميّة وتأكيد شـــخصـــيّتها في إطار البورجوازيّة الغربيّة."[١]

لقد قامت النهضة على أساس التفاعل بين الشرق والغرب: ففي الشـــرق، كان التخلّف قد بلغ ذروته مع العثمانيّين، على المســـتويات الفكريّة، والاجتماعيّة، والحضاريّة، وفي الغرب كانت الثورة الفرنسيّة تفرز فكرًا جـديـدًا، قـام عليـه المجتمع الأوروبيّ، وأرســـى معطيـاتٍ فكريّـة وحضاريّة لم تكن من قبل.

على أنّ النهضـة تعني، في أعماق يقينها العربيّ، استعادةً للذات العربيّة المغيّبة، وبالتالي اســـتعادة للهويّة العربيّة الّتي تعاقب على تفتيتها

[١] - إبراهيم مراد، **(مقال) حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربيّ**، مجلّة الفكر العربيّ، عدد ٣٩/ ٤٠، حزيران/ تشرين الأول ١٩٨٥، ص ١١

الحكام الأجانب، وخصوصًا المماليك والعثمانيّين. لهذا السبب كان لا بدّ من عودة إلى الجذور الأصيلة الّتي قامت على أساسها في كلّ شيء: في الإسلام، والأدب، واللغة... وهنا نشير إلى أنّ "الطابع الأدبيّ لعصر النهضة ذو دلالة بالغة على أنّ الهوية المنتَهَكَة كان يدافَع عنها على مستوى القيم... على مستوى الجسد الكلاميّ... وفي سياق هذا الدفاع جاء إحياء ديباجة القصيدة العربيّة التقليديّة بمنظومتها الجاهليّة والعباسيّة تأكيدًا للهويّة، وإثباتًا للوجود في وسط العاصفة."(١)

ب – النهضة والسلطة/ النفوذ السائد: على أن الحكم العثمانيّ، وذيول الحكم المملوكيّ في مصر، هما اللذان كانا مسيطرَين في المرحلة النهضويّة، وكانا يتعاملان مع الآخر من الزاوية نفسها الّتي تعاملا بها معه، في خلال الانحطاط. بمعنى آخر، كانت معايير السلطة في مستهلّ النهضة، لا تزال هي هي، كما كانت مع الانحطاط.

كانت الحملة الفرنسيّة الّتي قادها نابليون على مصر بداية لشيء جديد: لنفوذ غير النفوذ القديم: فهذه الحملة تمثّل، في ذاتها، قوّة جديدة

١ – محمّد الأسعد، **(مقال) الهويّة كنصّ ممكن**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٧، كانون الأول ١٩٨١/ كانون الثاني ١٩٨٢، ص ١٠١. وفي هذا المجال، يقول بعضهم إنّ "النهضة الأصيلة تستمدّ جذورها من تلك الينابيع الكامنة في ثقافتنا والّتي تضرب جذورها في أعماق الأرض، إذ هي الّتي تغذّي الشخصيّة وتجعلها تزهر وتثمر دون أن يدخلها الفساد... هكذا تتجدّد الثقافة وتنهض، لا أن تستعير قوالب جامدة وأدوات تأسرها ولا تطلق لها حريّتها." (إبراهيم مراد، مرجع سابق، ص ١٤)

غير عربيّة، ولا إسـلاميّة، تأتي من الخارج، لتدحر قوّة غير عربيّة، ولكن إسـلاميّة. إنّ هذا الدخول الأجنبيّ إلى الأرض العربيّة، وإن كان، ظاهريًّا، من أجل رفع غبن المماليك، لكنّه كان من طبيعة عدوانيّة في جوهرها، لأنّ غايته كانت احتلال الأرض، وترسيخ سلطة بديلة لسلطة المماليك الحاكمة، ولكن سلطة غير إسـلاميّة. من هنا واجهها أكثر المصريّين بالرفض. وكانت حوافزها سياسيّة – عسكريّة، بمعنى أنّها تأتي كسلطة بديلة عن سلطة غيّبت العرب طويلًا، غيرَ أن سبب وجودها لم يكن لغرض تحقيق الذات العربيّة، بل لغرض الاستمرار في تغييبها.

ولكنّ هذه الحملة لم تتمكن من الاستمرار، بسبب المشاكل الداخليّة الّتي عانتها فرنسا آنذاك، واستدعت عودة نابوليون إلى بلاده. ومع مجيء محمد علي باشا إلى مصر، بدأ مشروع جديد لزعزعة السلطة العثمانيّة في مصر، فقد كان هذا الرجل يريد أن يؤسّس "دولة عربيّة كبيرة تضمّ مصر وسوريا وفلسطين ولبنان والحجاز والسودان الشماليّ. ولكنّ الدول الأوروبيّة الاستعماريّة لم تكن لتقبل أن يحلّ محل الرجل المريض (الدولة العثمانيّة) الّتي كانت تتنازَع أشلاءَه دولةٌ... حديثة قويّة تصدّ الاستعمار."[1] من هنا نجدنا أمام حقل جديد لصراع القوى:

---

[1] – إسماعيل صبري عبد الله، **(مقال) البعد الحضاريّ للناصريّة في النظام العالميّ الجديد**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٨/ ٩، كانون الأول ١٩٨٠/ كانون الثاني ١٩٨١، ص ١٧٨

فثمة سلطة قديمة تستبدّ بالأرض العربيّة، وسلطة خارجيّة أخرى تحاول أن تقضم ممتلكاتها لتحلّ محلّها.

ويمكننا القول إنّ الدولة العثمانيّة الّتي كانت لا تزال قائمة كانت هي صاحبة النفوذ الأول، في المنطقة العربيّة، وهي تمثّل استمرارًا لطبيعة السلطة الّتي كانت قائمة، في مرحلة الانحطاط. فقيامها كان على أساس دينيّ ينظّم لها حقوقها وحقوق الناس، ويضمن بقاءها كسلطة، لأنّ قيام هذه الدولة، أساسًا، كان "بتنظيم من العلماء على شكل من المراتب بدرجات معيّنة معلومة وبوظائف رسميّة لها مرتبات تجري عليها بانتظام؛ وكان رؤساء هذه المراتب الدينيّة وهم شيوخ الإسلام وكبار شيوخ القضاة في الأقاليم السبيلَ الأكبر الذي كان يجري عن طريقه الاتصال والترابط بين الحكومة المركزيّة والرأي العام لمسلمي المدن الكبرى."[١] فالحكم المركزيّ مسلم، يقوم على أساس الدين كما كان في السابق، وهو يستمدّ من الدين نفسه شرعيّة حقوقيّة يؤمّنها له الفقهاء ورجال الدين لينظّم عنفه مع الآخرين ويرسّخ نفوذه باستمرار. لم يكن من الممكن، في هذه الحال، أن يتخلّص الناس من الظلم، بسبب

---

١ – وجيه كوثراني، **(مقال) العثمانيّة من السلطنة إلى الدولة القوميّة**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٣، تموز ١٩٨٠، ص ٩٣

تضعضعهم، وتدخل النوى الخارجيّة الأخرى، وبفعل جهلهم المستشري، فالحاكم مسلم سنيّ، والرعيّة تعلّمت الخضوع، فالحال إذا متكرّرة.[١]

من جهة ثانية، حافظت على الدولة العثمانيّة، في الداخل والخارج، نواةٌ عسكريّة قويّة (ضعفت في المرحلة الأخيرة)، أمّنت للدولة إعادة توزيع الإنتاج، وإعادة توزيع الثروة، على مراتب المجتمع، ولكنّها كانت تغدقه على المقرّبين، وتحرم منه المعارضين. وكانت محاولة محمّد علي باشا مشروعًا بديلًا للسلطنة العثمانيّة، لا "مشروعًا استقلاليًّا عربيًّا كما يرى بعض المؤرّخين."[٢] وفي الواقع، فإنّ هذا الرجل كان خارجًا على السلطة، لكنّ القوى الأجنبيّة (الأوروبيّة) هي الّتي حجّمت مشروعه، وحصرته في الناحية المصريّة الإقليميّة، لخوفها منه.

إنّ عملية القمع الّتي عرفناها في العصور السالفة مع السلطة ظلّت نفسها، بل استعمل العثمانيّون وسائل التجسّس المستمرّة على الناس، وبثّوا عيونهم في كلّ مكان، وصفّوا كثيرًا من النوى المعارضة، حفاظًا على قوّتهم. من هنا جاءت المعارضة الّتي شعرت بالظلم طويلًا، لترفض السلطة القائمة: فتارةً واجهتها من الناحية الدينيّة، وأخرى من الناحية الحقوقيّة، وثالثة من الناحية الإنسانيّة...

---

١ – كان ينفّذ للعثمانيّين مهامّهم "عصبيّات محليّة... ترتبط مع السلطة (كذا) المركزيّة، السلطانُ، بعلاقة ذات مصلحة متبادلة." (المرجع نفسه، ص ٩٤)

٢ – المرجع نفسه، ص ٩٥

ج – النهضة والصراع مع السلطة: كانت الحركة الوهابيّة الّتي عرفتها منطقة شبه الجزيرة العربيّة محاولة سياسيّة ذات وجه دينيّ، تعمل على ضرب السلطة الظالِمة. ولكنّها لم تطمح إلى خلق سلطنة بديلة عن السلطنة العثمانيّة، بل كان أقصى هدفها إعادة الخلافة الإسلاميّة، أو، على الأقلّ، دعوة إسلاميّة، تقوم على المبادئ الفقهيّة الّتي دعت إليها الحركة (مبادئ الفقه الحنبليّ الذي أسسه ابن حنبل، ورسّخه ابن تيميّة)، وهي مبادئ أكثر تشدُّدًا من مبادئ العثمانيّين. فقد رأى الوهّابيّون أنّ السلطنة العثمانيّة انحرفت عن المبادئ الإسلاميّة الحقيقيّة، عندما استسلمت للغرب، وسمحت له بالتدخّل في شؤونها، فخالفت جوهر الشريعة، لهذا أعلنت الحركة نفسها، عندما نشأت، شكلًا "من أشكال مقاومة الغرب، وصيغة داخليّة لمشروع سلطة إسلاميّة بديلة لا تقفف عند حدود جغرافيّة قوميّة... بل دولة إسلاميّة على رأسها حاكم عربيّ (إمام)."[١] هكذا تحرّكت الحركة الوهّابيّة، منذ أن أسّسها محمد بن عبد الوهّاب، لتردّ على محاولة الاختراق الغربيّة للدولة العثمانيّة، "بعصبيّة قَبَلِيّة تحمل دعوة دينيّة وترفض قوى السلطة القديمة العاجزة بالعودة إلى الأصول، أي إلى تمثُّل الإسلام الأول."[٢]

---

[١] – المرجع نفسه، ص ٩٦

[٢] – الموضع نفسه.

على أنّ هذه الحركة، إذا أردنا أن نصـــفها بحقّ، تمثّل ســـلطة معارِضــة، تنتفض على الظلم الّذي تواجهه السـلطة الإسـلاميّة الرسميّة القائمة – وهو ظلم مصـدره الخارج/ الأجنبيّ –، بسـلطة مضـادّة ترتدّ إلى أصـــول الهويّة: إلى جوهر الدين نفســه، بمعنى أنّها ترفض الرضــوخ لقوى دينيّة، تسلب المسلمين حقّهم في الحكم. لكنّها من جهة أخرى، تمثّل ردّة إلى أصل الحكم العربيّ: الخلافة؛ فالخليفة عربيّ، والإمام الحاكم يجب أن يكون عربيًّا. من هنا كان العمل الســياســيّ (الذي يمكن أن يكون قد بدأ، أوّل ما بدأ، كعمل دينيّ: تبشـير بضـرورة العودة إلى نقاء الدين – الأصـــل) نقول: كان العمل الســياســيّ مغلّفًا بطابع دينيّ، فالمعارضـة الّتي تشـعر بالظلم ترفضـه، وتسـتدعي في سـبيل هذا أداة لا تقهَر، تسـتمدّ السـلطة نفسـها منها قوّتها وشـرعيّتها: الدين (بصـفائه وأصوله). وهي، إذ تفعل هذا، تعرف أنّها تستعمل أداة تجعلها أقوى من السلطة القائمة، لأنّ هذه السلطة ليست عربيّة، في حين أنّها هي عربيّة الهويّة، وبإمكانها أن تُفيد من هذه القوّة الّتي تميّزها. وفي الواقع، فإنّ السـلطة الحاكمة أحسّت بخطورة هذه الحركة، منذ نشوئها، وخافت أن تتمدّد في أنحاء سيطرتها، لما تحتوي عليه دعوتها من أسس تدغدغ أحلام العرب المقهورين، فأرسـلت محمّد علي باشـا لضـربها، وتمكّن من هذا، ولو أنّها تركتها لتمدّدت سريعًا، وخلخلت أركان الأمبراطوريّة العثمانيّة.

وهنا لا بدّ لنا من أن نشير إلى أنّ للدين دورًا أساسيًّا في حركة السلطة ومقاومتها (الظلم والثورة عليه). فالدولة العثمانيّة، أضفت على نفسها شرعيّة حقوقيّة، من خلال الفتاوى الّتي استصدرتها من الخلفاء، وشرّعت للسلاطين حقّهم المطلق في التصرُّف للحفاظ على هذه الدولة. ولكنّ "إعطاء الدولة الحقّ في تفسير الدين واستعماله، إذا كان وسيلة لتغليب سلطة الدولة على عوامل الانقسام الدينيّة، فإنّه أيضًا وسيلة للقمع والاضطهاد والانتقال من وحدة السلطة في الجسم السياسيّ إلى وَحدانيّة السلطة في المجتمع."[١] وهذا تحديدًا ما فعله العثمانيّون. وهو ليس أمرًا طارئًا على الحكم العربيّ القديم، فالخلفاء العرب، في العصرين العباسيّ والأمويّ في الشرق، وكذلك في الأندلس، ومثلهم السلاطين في عصر الانحطاط، قد استعملوا هذا السلاحَ بالطريقة نفسها. فليس غريبًا أن نجد المعارضة الّتي تشعر بالظلم الشديد، وبالغبن والحرمان، تستعمل السلاح نفسه، من أجل أن تصل إلى أهدافها السياسيّة. ولكنّ الدين إذا استُعمل كأداة سياسيّة "لا يخدم سلطة الدولة بقدر ما يخدم سلطة الحكّام، فالحكّام هم الذين يستعملون الدين لأغراض معيّنة... بعبارة أخرى، استعمال الدين كأداة سياسيّة

---

١ – ناصيف نصار، **(مقال) في العلاقة بين سلطة الدولة وسلطة الدين**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٤، شباط ١٩٨٣، ص ٣٤

هو عمل سياسيّ، تكتيكيّ أو استراتيجيّ، ميكيافيليّ أو غير ميكيافيليّ، تكمن وراءه أسباب ودوافع وغايات متباينة الأوضاع والظروف ورجال السياسة."[١] وهذه مسألة جوهريّة في تفسير الظلمِ، وأعمالِ الردّة المستمرّة إلى الأصول. ففي هذه الردّة عودة إلى الجوهر – جوهر الدين – لتستمدّ الذات منه قوّة وشرعيّة، والدين، في ذاته، مطّاط، لأنّه يقوم على التفسير، ويمكن أن يتشكّل في اتجاهات متعدّدة، تناسب العمل السياسيّ المنويّ القيام به. لهذا نجد أن الأصوليّين المتجدّدين، في كلّ مرّة، يستدعون تأويلات التكفير والجهاد، ليتمكّنوا من تسويغ أعمالهم. والأصوليّة نفسها لا تستطيع أن تفسّر العالم إلّا عن طريق هذه المسألة، لأنّها تفرزه إلى طرفين متناقضين – في محاولة لتسويغ أعمالها، وتبسيط فكرها –: الأخيار الخاضعين للمشيئة الإلهيّة الذين يعانون الظلم والجبروت، والأشرار الكفرَة المخالفين للشريعة، والذين على الأخيار محاربتهم والقضاء عليهم، من أجل إحقاق الحقّ. وفي الواقع، "ليس استعمال الدين كأداة سياسيّة قضيّة بسيطة تُختَصَر بمسألة الطاعة، فلا شكّ في أنّ هذه المسألة مهمّة في شبكة التداخل الوظائفيّ بين الدولة والدين. ولكنّ تجارب العصر الحديث برهنت على أنّ الدين يمكن توظيفه سياسيًّا في اتجاهات كثيرة متباينة، وأحيانًا متناقضة،

---

١ – المرجع نفسه، ص ٣٥

وخصـــوصًـــا في البلدان الّتي لا يزال العامل الدينيّ فيها عاملًا عميق التأثير."[١]

د – النهضـــة والهويّة: من جهة أخرى، تفرض العودة إلى الهويّة الّتي مثّلتها النهضـة العربيّة أن ننظر في مفهوم الهويّة نفسـه: فاسـتعادة الهويّة المفقودة هي في أساس الضمير النهضويّ، بمعنى أنّها، في جوهرها، كما ذكرنا قبل قليل، اســتعادة للذات والهويّة اللتين غُيِّبتا قرونًا، بفعل الحكم الأجنبيّ غير العربيّ، منذ سقوط الأمبراطوريّة العباسيّة. وإشكاليّة الهويّة أساسيّة في الدخول إلى مفهوم السلطة، والصراع معها في ما سُمّي "عصر النهضة". فالهويّة "لا تدلّ فقط على واقع جماعة مدنيّة، بل إنّها تحدّد أيضًـا الانتماء الذي ينطوي على المثل العليا وطموحاتِ الجماعة وعلى كلّ ما يترتّب عن ذلك من نتائج. وهذا يعني بالنتيجة أنّ الهويّة تشكّل بحدّ ذاتها دافعًا رئيسيًّا (كذا) يدعو إلى النضال بعنف من أجل تحقيقها، كما يدعو إلى الدفاع عنها بعنف، والاحتفاظ والمحافظة عليها بعنف... كلّ جماعة، أو كلّ متّحد بشــريّ له حقّ في الوجود بهذه الصفة، وحين يلجأ أعضاؤه إلى أعمال العنف في سبيل قضيّة وجودهم فهذا يعني أنّ حقّهم في الوجود مسلوب أو معتَدًى عليه."[٢] ويشـكّل

---

١ – الموضع نفسه

٢ – أدونيس العكرة، **(مقال) البحث عن الهويّة والعنف،** مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٧، كانون الأول ١٩٨١/ كانون الثاني ١٩٨٢، ص ٩١

مفهوم الهويّة الذي نعرض له وثيقة تشرّع المقاومة كلّما أحسّت الجماعة بالخطر على وجودها. كما يشكّل صورة طبيعيّة للصراع مع السلطة الّتي يمكن أن تكون سببًا في الظلم، أو، من جهة أخرى معكوسة، صورة طبيعيّة لقمع السلطة نوى المعارضة الّتي تهدّد بقاءها. وترتبط الهويّة، في هذا المفهوم، بالأصل، وتستمدّ منه مقوّماتها. فالأصل يمكن أن يُحَدَّد، تقليديًّا، على المستوى العربيّ، "بأنّه ما نبع أصليًّا من الشخصيّة العربيّة، أي أنّه الابتكار الذي صدر عن العرب، من ذات نفسهم، دون أيّ تأثّر بالخارج. وهذا الأصل هو الإسلام، واللغة العربيّة، تضاف إليهما الابتكارات العلميّة... والنُظُم... فالأصالة إذن هي التأصُّل في الأصل، والصدور عنه."[١] ويصدر تحديد الأصالة هذا عن نظرة خاصّة إلى الفرد ومجتمعه، فالمجتمع، "بحسب هذه النظرة، وحدة (أمّة) كاملة المنشأ. أمّا الفرد فكائن عابر يحفظ هذا الكمال، ويشهد له. ليس دوره في أن يقبل أو يغيّر، بل هو في أن يقبل ويفسّر هذا القبول، بحيث تستمرّ وحدة الأمّة أو أحديّتها في التفكير والتعبير."[٢]

---

[١] – أدونيس، **الثابت والمتحول**، دار العودة، ط١، ١٩٧٨، ٣/ ١٤١

[٢] – المرجع نفسه، ٣/ ١٤٢

من هنا، بين الأصل والهويّة ارتباط وثيق، لأنّ الهويّة تستمدّ منه قوامها. ويقظة الهويّة العربيّة، في عصر النهضة، استتبعها شعور بالغبن والظلم الشديدين اللذين يعانيهما الرافضون للحكم الأجنبيّ.

ولكنّ الهويّة مفهوم مطاطيّ بشكل من الأشكال. فهي "انتماء... وقد يتمظهر هذا الانتماء ويتعيّن بوطن أو بدين أو بطبقة أو بقوميّة أو بعقيدة... إلّا أنّ الهويّة الّتي هذا شأنها ليست معطًى ثابتًا وجامدًا ونهائيًّا."(١)

من هنا يمكننا أن نفهم الحركات التحرريّة الّتي ظهرت في عصر النهضة، والأحزاب السريّة الّتي دعت إليها (الوهابيّة، العربيّة الفتاة، الإصلاحات الدينيّة: إصلاحات الافغانيّ، ومحمد عبده، ورشيد رضا...). ومن هنا أيضًا يمكننا أن نفهم ظهور القوميّات المضادّة الّتي حاولت أن تؤكّد قوميّتها وهويّتها (تركيا الفتاة/ الدعوة إلى القوميّة الطورانيّة – القوميّة المتوسطيّة – القوميّة الفرعونيّة – القوميّة اللبنانيّة...)، كما يمكننا أن نسوّغ المقاومة العنيفة، من الطرفين: السلطة والمعارضة، في سبيل تحقيق الهويّة.(٢)

---

١ – أدونيس العكرة، **(مقال) البحث عن الهوية والعنف**، ص ٩٣

٢ – يقول أدونيس العكرة في هذا: "في هذا المناخ اللاعقلانيّ حيث تتساوى الأشياء في قيمها، ومعانيها أمام قضيّة الهويّة لا يعود من الأهميّة في شيء أن نستنكر فظاعة الكوارث والمجازر التي يسبّبها العنف

لقد مارست السلطة القائمة، آنذاك، كلّ انواع العنف والظلم على النوى المعارضة لها، ولا سيّما العربيّة منها. ففي ظلّ الصراع الذي يمكن أن يصير ضربًا من الإرهاب "الناجم عن قضيّة الهويّة المهدَّدَة تجد الأقليّات والإتنيّات أو الشعوب الثائرة نفسها مستَعبَدَة ومعزولة قسرًا عن المنتَظَم السياسيّ الأخلاقيّ السائد بفعل قوّة ما... أضف إلى ذلك أنّ هذا الاضطهاد الذي تتحمّله الأقليّات والشعوب الضعيفة(١) إنّما يدعمه دائمًا نظام قانونيّ تفرضه قوّة قمعيّة كقاعدة سياسيّة وقانونيّة وأخلاقيّة مطلقة لا تجوز مخالفتها تحت طائل الخروج على النظام العامّ."(٢) وفي الواقع، تمكّن العثمانيّون الحكّام من فرض قيم السلطة بالقوّة على المحكومين في البلاد العربيّة الخاضعة لهم. وكانت القوى الأجنبية تتسلّل، من خلال الشقوق، لتدعم تلك المحاولات العربيّة في التحرّر، ولكن لا من أجل تمليكها الحكم، بل من أجل ضرب النظام الحاكم، لتحلّ محلّه. وقد بدا هذا واضحًا بعد سقوط الأمبراطوريّة العثمانيّة، وفرضِ نظام الانتداب (ومعاهدة سايكس بيكو)، وضربِ محاولة الأمير فيصل، والشريف حسين، في تشكيل دولة عربيّة جديدة،

الإرهابيّ المدافع عن قضيّته... بل يصبح المهمّ أن نتساءل عن السبب الذي أوصلها إلى هذه النتيجة." (المرجع نفسه، ص ٩٤)

١ – لم يكن العرب في النهضة من الأقليّات، بل كانوا من المستضعفين في ظلّ الحكم العثمانيّ.

٢ – أدونيس العكرة، **(مقال) البحث عن الهوية والعنف**، ص ٩٥

يحكمها عربيّ. فالقوّة "هي أساس الدولة وسبب الاعتراف بها وتكريس وجودها السياسيّ."[١] لذلك، إنّ مقاومة الحكم الظالم في تلك الدولة يصير مشروعًا بكلّ الوسائل، وتصير الثورة أمرًا بديهيًّا، إذا تهيّأت لها الظروف المناسبة. فاليأس من تصحيح الوضع يمكن أن يصير عملًا عنفيًّا (وإرهابًا أيضًا).[٢]

هـ - القوميّة التركيّة/ القوميّات والصراع على السلطة: وفي قمّة الصراع مع القوى المناوئة التحرريّة، تأسّست حركة التتريك (تركيا الفتاة). وكانت أهدافها ترسيخ الهويّة التركيّة القوميّة (الطورانيّة) في وجه القوميّة العربيّة الناشئة. بل أكثر: لقد هدفت هذه القوميّة إلى تغييب العرب تمامًا وملاشاتهم، في المدى البعيد، وإلغاء هويّتهم، لتحلّ محلّها الهويّةُ التركيّة، وإلى الأبد. ولعلّ المجال الأبعد لهذه الحركة كان تكريس الهيمنة تكريسًا نهائيًّا، لا على الأقطار العربيّة وحدَها، بل على كلّ الأقطار الّتي كانت الدولة الحاكمة تسيطر عليها. وفي هذا المجال فإنّ ضرب اللغة العربيّة نفسها كان تقويضًا لأعمق أركان الضمير العربيّ الراسخ في الهويّة، وتبديله بلغة أخرى، تمثّل هويّة من الدين نفسه، ولكن من طبيعة مختلفة.

---

١ - المرجع نفسه، ص ٩٧

٢ - يقول أدونيس العكرة في هذا: "يعبّر إرهاب الضعفاء المناضلين من أجل هويّتهم عن يأس في قرارة نفوس الذين يمارسون هذه الوسيلة." (المرجع نفسه، ص ٩٥)

لقد كانت الدولة العثمانيّة تحاول أن تقيم دولة مطلقة، على أبعد مدًى زمنيّ ممكن، تهيمن على كلّ شــيء، وتؤمّن بقاء كيانها واستمراره. وفي الواقع، "عندما تهيمن الدولة على كلّ شيء، ويرتبط بها كلّ تطوّر وتعجز كلّ التطوّرات الداخليّة على(كذا) خرق جليدها ويجب انتظار "المصادفة" التاريخيّة أو "حتميّة" "المنقذ" الخارجيّ... فإنّ كل الجواهر النظريّة من القوانين الداخليّة وصــراع الطبقات وقوى وعلاقات الإنتاج (كذا) والبنى التحتيّة المحرّكة للأشياء ولتطوّر المجتمعات تختفي فجأة، لنقف أمام حقيقة "الدولة المالكة" لكلّ شيء و"المستبدّة" في كلّ شــيء، وأمام مجتمع "سـلبيّ" "جامد" لآلاف السـنين "بلا تاريخ"."[١] ولعلّ هذا يسوّغ سبب قيام قوميّتين كبيرتين آنذاك: القوميّة الطورانيّة الّتي أشــرنا إليها، والقوميّة العربيّة الّتي نهضــت في وجهها لتحاربها، وتواجه ظلم السلطة الحاكمة.

ويمكن تثمين القوميّة العربيّة، في هذا الصــراع العنيف على السلطة، بأنّها الوجه المضادّ للظلم العثمانيّ. فإذا كانت القوميّة الطورانيّة، بالنسبة إلى العرب آنذاك، تمثّل الشرّ، فإنّ القوميّة العربيّة تمثّل الخير، أو، على الأقلّ، ما يواجه الشــرّ المســتشــري في الأرض العربيّة. ومن هذا

١ – عادل عبد الهادي، (مقال) دولة الاستبداد الشرقيّ، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٤/ ١٥، آب/ أيلول ١٩٨١، ص ١٠٠ – ١٠١

الباب تسلّل الاستعمار (الفرنسيّون والإنكليز)، ليدخلوا أرض العرب، وليتمكّنوا من نيل تأييدهم، في سبيل القضاء على الدولة القائمة، واقتسام أراضيها.

من جهة أخرى، يمكننا أن نقول: إنّ "مرحلة بناء الإدارة للدولة العثمانيّة الجديدة (منذ القرن التاسع عشر، أو النصف الثاني منه)... هي أيضًا مرحلة صياغة الإيديولوجيا القوميّة لهذه الدولة، وذلك بتأثير الأدب السياسيّ الأوروبيّ الغربيّ الذي مهّد للثورات الديمقراطيّة – القوميّة في أوروبا. فصيغة "الوطن العثمانيّ" بدأت تظهر في الأعمال الأدبيّة لدى عدد من الأدباء الأتراك الذين عرفوا باسم "العثمانيّين الجدد" والذين شكّلوا مرحلة الإعداد الفكريّ لـ"تركيا الفتاة"."(١)

إذًا، في صراع القوميّات، نحن أمام صراع ذي شكل إيديولوجيّ، كانت له واجهة سياسيّة، بيد أنه يدخل في إطار صراع الهويّات. فثمّة هويّتان تتصارعان، واحدة عثمانيّة مسيطرة، تعتصم بالإسلام، وتتسلّح به، ولكّنها لا تنتمي إلى العرق العربيّ، وثانية عربيّة، تعتصم بهويّتها وأصالتها الّتي أشرنا إليها، وتواجه من خلالها ظلم السلطة.

هكذا يكون العنف مشرَّعًا، من أجل استكمال الصراع. فالعنف "واقعة اجتماعيّة، تاريخيّة ينتجها الفاعل الفرديّ (المتسلّط الأنَويّ) مثلما

---

١ – وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص ٩٨

ينتجها الفاعل الجمعيّ (المتسلّط الجمعيّ) في سياق التصارع على الامتلاك الأنويّ أو الجمعيّ للآخرين، وفي غياب أيّ انتظام علائقيّ من النوع الديمقراطيّ أو المساواتيّ العضويّ."[1]

و – المثقفّون والنهضة/ بين الصراع والمهادنة: على الرغم من أنّ عصر النهضة كان، كما ذكرنا، مرحلة استعادة الذات العربيّة لنفسها ولهويّتها، فلا يمكننا إلّا أن نقول: إنّ هذه النهضة كانت، في أعمق أعماقها، ضربًا من العودة إلى الماضي، ولكنْ بمعطيات جديدة. إنّها "عصر تنميط للأسئلة التقليديّة ولأجوبتها. لم تكن عصر إنتاج يكشف ويضيف، وإنّما كانت عصر استعداد وتكرار، أي أنّها "استهلكت" ما أنتجته العصور السابقة. وقد اقترن هذا التنميط الاستهلاكيّ للموروث بتنميط استهلاكيّ على مستوى الحياة اليوميّة للمجلوب الأوروبيّ."[2] وبالعودة إلى ما أفرزه هذا العصر، يمكن أن نقول إنّ أوروبّا كانت

---

[1] – خليل أحمد خليل، (مقال) **سوسيولوجيا العنف**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٧/ ٢٨، خريف ١٩٨٣، ص ٢٠. وفي مجال العنف نشير إلى أن الفوضويّة ترتبط بالعنف "ارتباطًا أصبح يدلّ على تلازمهما وترادفهما. فكلّ أنواع العنف السياسيّ التي تحصل في العالم إنّما يُصار إلى وصفها بأعمال فوضويّة، أو بأنّ الإيديولوجيا التي تحرّكها هي أيديولوجيا فوضويّة. لقد أصبحت الفوضويّة عبارة وصفيّة تُستعمَل للنقد والإدانة والاستياء والاستنكار، وما إلى ذلك من ردّات فعل يقوم بها الأفراد أو الجماعات ضدّ أصحاب السلطة أو الممتلكات أو المؤسّسات العامّة أو الأشخاص، وضدّ الدولة بأجهزتها ومراكزها ومؤسّساتها بشكل عام."(أدونيس العكرة، **(مقال) العنف الفوضويّ – باكونين**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٧/ ٢٨، خريف ١٩٨٣، ص ٦٢)

[2] – أدونيس، **الثابت والمتحول**، ٣/ ٢١٥

حاضـرة فيه باسـتمرار. فعلى الرغم من أنّ العرب حاولوا أن يسـتعيدوا هويّتهم الّتي تكمن فيها أصـالتهم، إلّا أنّ الحضـور الأوروبيّ واكبَ هذا الحضور، واستدعاه في بعض الأحوال. بل أكثر: فإنّ انفتاحَ العربِ على الغرب الأوروبيّ هو الذي حفّز اسـتعادة الذات، وأيقظ الضـمير العربيّ على العالم مجددًا. من هنا، كانت النهضـــة فعلًا قد بدأت مع البعثات العربيّة إلى فرنسـا، في أيّام محمّد علي باشـا. وانفعال العرب أمام ما رأوه من الحضـارة الغربيّة الّتي طالعتهم آنذاك دفعهم إلى اكتشـاف مسـائل جديدة، غابت عنهم، منذ مدة طويلة، وأخرى لم يعرفوها، كمفهوم الحريّة، وحكم الشعب، والبرلمان، وما أشبه من الأمور الّتي افرزتها الثورة الفرنسيّة. وكان الاطّلاع على هذه الآراء هزّة عميقة في الضـمير العربيّ، لأنّه كشـف لهم، في جملة ما كشـف، عن ضـرورة مواجهة الظلم الذي تعانيه الذات، والّذي يسـلبها هويّتها عبر الزمن. ولا يمكن مواجهة هذا الظلم من غير استعداد له، ومن غير يقظة من شأنها أن تُسهم في ذلك. ونحن لا نغالي إذا قلنا إنّ الحضـــور الفرنســيّ لم "يؤثّر في طراز التفكير وحسب، وإنّما أثّر كذلك في طراز الحياة."[1]

بهذا نفهم معنى العودة إلى الماضـــي. فالهويّة المفقودة (أو المغَيَّبَة) ترسـم لصـاحبها نوعًا من الخلاص، لأنّه، عندما يسـتعيدها، يكون قد

[1] - المرجع نفسه، ٣/ ٣٥

استعاد حضورَه، وبذلك يوجّه إلى المستبدّ رسالة بأنّه موجود، وبأنّه يشعر بتميّزه عن سواه. وفي هذا التميّز مواجهة.

وهنا أيضًا، نفهم ريادة محمود سامي البارودي في شعر عصره، ومعنى هذه الريادة: فقد مثّل البارودي عودةً إلى الماضي: إلى الهويّة. وليست المسألة في عمليّة الأدب مجرد استلهام للماضي، واستعادة للأشكال والأساليب الشعريّة الّتي اعتادها العرب، بل لريادة هذا الشاعر اعتبارات قوميّة أوّلًا، واعتبارات تمسّ بطبيعة الصراع مع السلطة القائمة، لجوهر الهويّة. "فقد كان وجود شعر يذكّر العرب بتراثهم الشعريّ القديم في مناخ الظلاميّة العثمانيّة سبيلًا إلى الاعتزاز بالذات من جهة، وإلى الشعور باستمرار هذا التراث وتفوّقه من جهة ثانية، وإلى الوعي بأنّ للعرب شخصيّة مميّزة لا يمكن أن تُقهر أو تُطمس."[1] وهذا يدفعنا إلى القول بأنّ الشاعر، في القرن العشرين، متى أحيا أشكال التعبير الشعريّ الّتي عُرفت في القرن السادس، أو السابع، فهو لا يحيي أشكال الشعر القديمة، أو لغته وحسب، بل يحيي، كذلك، الفكر والموقف اللذين كانا وراءهما[2].

---

[1] – المرجع نفسه، ٣/ ٤٩

[2] – المرجع نفسه، ٣/ ٥٦

لقد انخرطت عمليّة استعادة النموذج في الذهنيّة العربيّة، لاشعوريًّا، في صلب عمليّة الصراع مع الآخر المستبدّ: ففي مقابل تضخيم الأنا النرجسيّة للسيّد[١] يحاول المظلوم (أو المقهور) أن يستعيد ما يمكّنه من تضخيم الشعور بذاته، ليكون على مستوى المواجهة. والاحتماء بالماضي كان، بالنسبة إلى عرب تلك الآوِنة، خشبةَ الخلاص، لأنّ "الزعيم المخلّص" لم يظهر في صوره المتعدّدة قبل مستهلّ القرن العشرين[٢]. ويمكننا ردّ الدعوات إلى الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر، مع جمال الدين الأفغانيّ، ومحمد عبده، ورشيد رضا، خصوصًا إلى هذه الرؤيا. فقد عمل هؤلاء على مقاومة الظلم، ببعث أهمّ مصدر للهويّة العربيّة وللأصالة آنذاك: الإسلام. ولئن كان الأفغانيّ هو أساس الإصلاح الدينيّ الذي تلاه مع العلَمين الآخرين، فهو لم يدعُ إلى الثورة صراحةً، بل مرّر دعوته الإصلاحيّة بشكل مبطّن[٣]، وعمل على شَرعَنة

---

١ – يقول مصطفى حجازي: "تحتاج عمليّة القمع باستمرار إلى تغذية نرجسيّة السيّد، إلى مزيد من تضخُّم أناه." (مصطفى حجازي، **التخلّف الاجتماعيّ – سيكولوجيّة الإنسان المقهور**، معهد الإنماء العربيّ، ط٥، ١٩٨٩، ص ٣٧)

٢ – إنّ "الاحتماء بالزعيم المنقذ، (و)التعلّق بالأبطال، كاللجوء إلى الأولياء، تحمل جميعًا الدلالة ذاتها من الناحية اللاواعية. إنّها عمليّة إيجاد نوع من التوازن مع صورة الأب القاسي المسيطر المهدّد، من خلال خلق صورة الأب العَطوف الحاني والمنقذ الذي يتعلّق به." (المرجع نفسه، ص ٩٢)

٣ – يقول حسين ضنّاوي: "لم يدعُ جمال الدين الأفغانيّ إلى العنف صراحة ولم يعالج مسألة السلطة المستبدّة مباشرة، وإن كان أسلوبه وأهدافه، في ذاتهما، يحضّان على استعمال العنف كوسيلة للردّ على

تواصـــل الذات مع الخارج: مع أوروبا، أي على التفاعل بين الإســـلام والإصلاح الأوروبيّ، بطريقة أو بأخرى، لأنّ الآخر (أوروبّا/ الغرب) كان يمثّل العدوّ الحقيقيّ القويّ للدولة العثمانيّة المســـتبدّة، وهو العدوّ الذي يمكنه أن يخلخل دعائمها، ويمكّن العرب من التغلّب عليها، ولكنه لم يدعُ إلى التماهي معه. وإذا كان صـــحيحًا أنّ هذا المفكّر كان "أكثر معاصريه المسلمين من جيله تفتحًا عقليًّا، فإنّ من الدقيق القول إنّه كان متفتّحًا على هذا النحو، فيما يخصّ الماضـــي، لا فيما يخصّ المســـتقبل. ذلك لأنّ الزمن الّذي اهتمّ به الأفغانيّ أشدّ الاهتمام، بل كلّ الاهتمام، إنّما هو الماضـــي، لا المســـتقبل. وقد صـــبّ نظرته المتفتحة بالفعل على "إعادة" النظر في هذا الماضـي وحسـب، وليس على تقديم رؤية جديدة للمستقبل."[1] وقد حصر كلامه في الحريّة على الحريّة الجسديّةِ الصِرْف، وفي إطار انتقاده للإنكليز[2].

ومن جهة ثانية نجد محمد عبده، تلميذ الأفغانيّ، يقف موقفًا حذرًا من المعرفة الغربيّة الوافدة إلى الشـرق العربيّ. فقد كان "يخشـى أن

السلطة الحاكمة المستبدّة الجائرة." (حسين ضناوي، **(مقال) العنف السياسيّ ومفكرو النهضة**، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٧/ ٢٨، خريف ١٩٨٣، ص ٨٥)

١ – عزّت قرني، **العدالة والحرّيّة في فجر النهضة العربيّة الحديثة**، سلسلة عالم المعرفة (٣٠)، ١٩٨٠، ص ٢٠٢

٢ – المرجع نفسه، ص ٢٠٤

تتوطّد العلمانيّة الطاغية في الفكر الأوروبيّ. وكان يدرك أنّ البنية الدينيّة في شكلها الجامد، والتخلّف الذي كانت قد وصلت إليه لن يمكّنها من الصمود في وجه هذا المدّ الجديد. وأنّ الحلّ السياسيّ – الإيديولوجيّ يكمن في العودة بالإسلام إلى مرونته الأولى الّتي استطاعت أن تستوعب الثقافات السابقة عليه. والواقع أنّ هذا جوهر موقف جمال الدين، إلّا أنّ محمد عبده فصّله."[١]

أمّا رشيد، رضا فقد واجه بحركته قمعَ العثمانيّين للعرب، وإبعادَهم عن السلطة (مثلًا: قَمْع انتفاضتي اليمن وحوران)؛ ولكنّه طالب بصيغة عثمانيّة – عربيّة، بعيدة عن "عصبيّات الجنسيات"[٢]. وهنا نقول: إنّ مفكري النهضة كانوا لا يريدون، بشكل عام، أن يسقط الحكم العثمانيّ، ليحلّ محله حكم أوروبيّ، بل كانوا يريدون أن يُفيدوا من المعرفة الأوروبيّة، والعقل الغربيّ، ليحاربوا العثمانيّين، وليؤسّسوا لعقل عربيّ متجدِّد، يأخذ من معارف الغرب، ليستعيد هويّته وذاته من قبضة الغياب.

على هذا الأساس نفهم دعوة مفكري النهضة إلى التواصل مع الفكر الغربيّ. فرفاعة الطهطاوي يؤكّد "عدم التعارض بين الموروث

---

١ – معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربيّ**، سلسلة عالم المعرفة (١١٥)، ١٩٨٧، ص ٢٢٠

٢ – وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص ١٠٠

العربيّ والمدنيّة الحديثة، فهو يوفّق بين الدين والحضارة[١]. وجميع ما كتبه في هذا الصدد محاولة للإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن للمسلم أن يتبنّى حضارة العالم الأوروبيّ دون أن يتخلّى عن دينه؟"[٢] وهو متأثر إلى حدّ كبير بإنجازات الثورة الفرنسيّة. ومن الواضح أنّه من المفكرين الّذين تخلّوا عن مفهوم الوطن القوميّ (وطن القوميّة العربيّة/ الوطن – الأمبراطوريّة العربيّة الإسلاميّة بامتداداته). فهو يحدّد الوطنيّة انطلاقًا من مفهوم الوطن الإقليميّ المعروف في الغرب خصوصًا، فقد قال إنّ الوطن هو "عشّ الإنسان الذي منه خرج، ومنه درج، ومجمع أسرته، ومقطَع سرّته، وهو البلد الذي مَنشَأته تربته وغذاؤه وهواؤه ورباه نسيمه، وحلّت عليه التمائم فيه."[٣] وواجبات المواطنين هي التعاون "على إصلاح وطنهم، وأنْ يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأنّ الوطن إنّما هو منزل آبائهم وأمّهاتهم، وكلّ مرباهم."[٤]

---

[١] – وهو العمل الذي قام به المصلحون المسلمون المذكورون قبل قليل.

[٢] – أدونيس، **الثابت والمتحول**، ٣/ ٣٦ وفي هذا المجال أيضًا يمكننا اعتبار "الطهطاوي أوّل جسر عبرت عليه الثقافة الأوروبيّة عمومًا، والفرنسيّة منها إلى العامل العربيّ، مؤذّنة ببدء النهضة العربيّة." (محمد جميل منيمنة، **(مقال) فجر النهضة العربيّة مرحلة الريادة الأولى**، مجلّة الفكر العربيّ، عدد ٣٩/ ٤٠، حزيران ١٩٨٥، ص ٣٢)

[٣] – رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٣، ٢/ ٤٢٩

[٤] – المصدر نفسه، ٢/ ٤٣٣

ويرى الطهطاوي أنّ سلطان الملوك لا يكون على قلوب الرعايا، بل على أجسامها[١]. ويشمل تعريفه للعدل "عناصر "الحقّ" و"المساواة" و"القانون". وعلى الرغم من طابعه العقليّ، فإنّ هذا التعريف يأتي في إطار يختلط فيه الدينيّ بالعقليّ."[٢] وهو يرى في الحاكم "خليفة الله على الأرض، ولكنه ليس مالكًا للعباد"[٣]. وهو إذ يجمع، في مفهوم العدل، بين الدينيّ والعقليّ "لا يعتمد على الأصول الدينيّة والسوابق التقليديّة إلّا من أجل أن يرتفع بالعدل إلى مستوى الضرورة الإنسانيّة الّتي يقضي بها العقل والنقل جميعًا"[٤]. والعدل عنده هو في أساس المجتمع الإنسانيّ والحكم.

ز – الحريّة ومقاومة الاستبداد لتحقيق الذات: كما نفهم أيضًا دعوة المفكِّرين العرب النهضويّين إلى الحريّة، كشرط أساسيّ لتحقيق الذات، وبالتالي نبذِ الاستبداد. فالطهطاويّ نفسه يعرّفها بأنّها "الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحريّة مبنية على قوانين حسنة عدليّة كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادِهم في

[١] – عزّت قربي، مرجع سابق، ص ٧٤

[٢] – المرجع نفسه، ص ٧٥

[٣] – المرجع نفسه، ص ٧٦

[٤] – المرجع نفسه، ص، ٧٧

بلادهم، وكانت سببًا في حبّهم لأوطانهم."[١] وقد دعا خير الدين التونسيّ، من جهة أخرى، إلى ربط المجتمع العربيّ بالتطور الأوروبيّ، لأنّه شرط من شروط التغيير، ورأى أن الأوروبيّين سبقوا العرب في هذا، وعلى العرب أن يأخذوا بالمعطيات الحضاريّة ليتطوَّروا. وحدَّدَ الكواكبيّ، من جهتِه، محورَ الإشكاليّة الّتي تسبّب جوهر معاناة المجتمع الشرقيّ والعثمانيّ، "فإذا هو الاستبداد السياسيّ."[٢]

كان همّ خير الدين التونسيّ أن يستعيد العربُ قوّتَهم في تأسيس تنظيم حديث، يستمدُّونه من التنظيم الأوروبيّ المتطوِّر، ولكن من غير أن يتخلّوا عن ثوابتِهم الّتي تتمثّل في تأسيس حكم جديد، قائم على الدين الإسلاميّ نفسِه، مصدرِ القوّة في الهويّة العربيّة السلفيّة، حتّى إذا أراد العرب أن يقاوموا أوروبا نفسها فلا بدّ لهم، للوقوف في وجهها، "من اصطناع وسائل قوتها، وفي أصل هذه القوّة وتلك الوسائلِ تَقدُّم نُظُمها السياسيّة المؤسَّسَة على دعامتي العدل والحريّة."[٣] وتعود مشكلة التمدُّن، بالنسبة إلى هذا المفكِّر، إلى حسن الحكم (حسن الإمارة). لذلك ربط الشرع بالعقل، واعتبر أنّ الشرع الإسلاميّ يقيم العدل على الأرض، ويُبعد الظلم، ويحمي حقوق الناس. وهو يؤكّد "أنّ سبب قوّة

[١] – رفاعة رافع الطهطاوي، مرجع سابق، ١/ ١٤٩

[٢] – حسين ضناوي، مرجع سابق، ص ١٤٠

[٣] – عزّت قرني، مرجع سابق، ص ٩٩

الغرب هو تنظيماته، وليس كونُه نصرانيًّا أو لخصوبةٍ خاصّة في مناطقه. فإذا أراد المسلمون مقاومة الغرب... فعليهم بمثل تنظيماته السياسيّة."[١] من هنا ارتبطت آراءُ خير الدين الإصـــلاحيّة بالتنظيم الذي لا بدّ لنا، كشـــرقيّين في مجتمعٍ متخلِّف (وهنا بفعل حكم جائر)، من اعتماده، لنتمكّن من النهوض بالدولة، ومن التمسّك بالشرع الإسلاميّ – أساسِ الهويّة الحضـاريّة للأمّة عندَ المسـلمين الّذين يشـكِّلون أكثرَ الشـرقيّين العرب – لمقاومة الغرب. وفي هذه النظرة محاولة تأليف، تشـبه محاولات المفكّرين النهضـويّين الآخرين للجمع بين المعطياتِ الغربيّة والأصـول الشـرقيّة العربيّة. ولكن يبقى أنَّ الاسـتبدادَ عندَه مصـدرُ الخطر في كلّ شيء، لأنّه "يؤدّي إلى الظلم وإلى خراب العمران."[٢]

وجاء الكواكبيّ ليحصـرَ مشـكلة العرب الأسـاسـيّة في مسـألة الاسـتبداد والظلم؛ بل ذهبَ إلى حدّ ربطه بكلّ العلل الوطنيّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة في المجتمع. فقد رأى أنّ "العلّة الأولى في تخلُّف المسلمين عمومًا والعرب خصوصًا تكمن في الاستبداد الذي استشرى تدريجيًّا بعد عصـور الازدهار العربيّ الّتي تميّزت (بالنسـبة إليه) بالعدل والإنصـاف والمشـاركة والشـورى."[٣] وفي الواقع، إذا نظرنا في فكره،

---

١ – المرجع نفسه، ص ١٠٧

٢ – المرجع نفسه، ص ١٢٧

٣ – معن زيادة، مرجع سابق، ص ٢٢١

وجدناه يعدّد المشكلاتِ الّتي تواجه العالم العربيّ فإذا هي تتمحور حولَ هذه النقطة تحديدًا: فهو يعتبر أنّ هذه المشكلات تكمن في "الفتور، والتخلّف، وفي اعتقادات دخيلة كالجبر والزهد، وفي الاستبدادِ والابتعادِ عنِ الشورى، وفي آمالِ العلوم، وفي عدم انتظام الشعب في جمعيّاتٍ أو أحزاب تُناضل في حقول السياسة والاقتصاد وحقوق المواطنين."(١) هكذا، اعتبر هذا المفكر أنّ "أعظم الشرور الّتي يولّدها الاستبداد يتمثّل في عرقَلَةِ "الترقّي" أو التقدُّم."(٢) فالاستبداد عنده يحوّل "الترقّي" انحطاطًا، والتقدّمَ تأخرًا.

لقد ظلّ الظلم يشكّل لبّ المشكلة، بالنسبة إلى المفكّرين الشرقيّين. ولكنّ العقدةَ كانت في أنَّ السلطةَ الحاكمة (العثمانيّين) جائرة، والرافدَ الإصلاحيّ (الغرب) جائرٌ أيضًا، وطامعٌ في أرض العرب. وكانت المفارقة الكبيرة في أن يستعمل هؤلاءِ الفكرَ الوافدَ عليهم من الغربيّين، لمقاومةِ الاستبداد في محورَيه معًا.

ح – الكتّاب النهضويّون ومقاومة الظلم/ دعوة إلى تحقيق الذات في المجتمع: من جهة أخرى، نجد الكتّاب العرب الذين أسهموا في صناعة الصحافة العربيّة ونهضتِها يركّزون على مقاومة الظلم، بشكل

---

١ – المرجع نفسه، ص ٢٢٣

٢ – شكري النجار، **(مقال) مفهوم التقدّم عند المفكّرين العرب في عصر النهضة**، مجلّة الفكر العربيّ، عدد ٣٩/ ٤٠، حزيران/ تشرين الأول ١٩٨٥، ص ٢٤

أو بآخر، كلٌّ على طريقته. فنجد أديب إسحق، مثلًا، يدعو إلى الإصلاح السياسيّ، والأخذ عن الفرنسيّين، للنهوض بالمجتمع الشرقيّ[١]، و"أنّ علاج الاستبداد يكمن في نزع روح العبوديّة والاقتران بروح الحريّة والكرامة."[٢] ومعنى هذا أن الإنسان يجب أن يتحرّر ليستردّ كرامتَه، ويصنع مستقبله الزاهر. والتحرُّر يقتضي التمرّد على الظلم والطغيان، أي نزع القيود السلطويّة الجائرة الّتي لا تعوق حريّة التصرُّف والفكر وحدهما، بل تعوق أيضًا التقدّم على أشكاله. لذلك تمسّك هذا المفكّر بالديمقراطيّة الّتي قَرَنَها بالشورى، "وأساسُها عنده هو "إرادة الأمّة". لقد "كانت قضيّة الحريّة في قلب اهتمامات أديب إسحق، بل كانت مركزَ فكره وعملِه معًا، وكان تمجيدها والدعوةُ إليها هي الرسالةَ الّتي وهبَ حياتَه لها."[٣]

ونجد أحمد فارس الشدياق، بدوره، ملتزمًا بالمشروع النهضويّ، أي باستعادة الذات العربيّة من قبضةِ الغياب والتغييب. على أنّ هذا الأديب لم يركّز على النواحي السياسيّة للنهضة، بل صبّ اهتمامَه على الناحية اللغويّة، أي "على اللغة العربيّة، وعمِلَ فيها على نطاق واسع، محاولًا أن يُثبتَ قدرةَ هذه اللغة على مماشاة العصر وفكرِ العصر

[١] – يرى هذا المفكر "أنّ فرنسا هي الحريّة وقد تجسّدت." (عزّت قربي، مرجع سابق، ص ١٤٣)

[٢] – المرجع نفسه، ص ١٤٧

[٣] – المرجع نفسه، ص ١٥٦

ومبتكراتِه ومسمَّيَاتِه."[١] لكنّ التركيزَ على اللغة العربيّة ومحاولة بعثها من رقادها يعني أيضًا استعادةَ كلّ ما تمثّله هذه اللغةُ، من عناصرَ للهويةِ، تمامًا كما كانتِ الحال عند إحياء الشعر العربيّ مع محمود سامي البارودي. فاللغة العربيّة تعكس هويّة ونمطًا من التفكير، ومتى صلحت للعصر، صلح التفكير والهويّة اللذين ينغمسان فيها له أيضًا، وفي هذا ضرب للتتريكِ الّذي يهدف، أولَ ما يهدف، إلى القضاء على هذه الهويّة بالتحديد.

ونجد فرح أنطون، صاحب جريدة "الجامعة"، من جهة أخرى، يتعلّق بالفكر "كرسالة"، وبالحرّيّة "كمثال"[٢]. وقد دعا إلى الإفادةِ من الإصلاح الغربيِّ، لإصلاح شرقنا العربيّ، وأوّل شروط هذا الإصلاح "الحريّةُ المسؤولة والمصلحة العموميّة (العامّة) فوق كلّ مصلحة ذاتيّة. ولا تنمو الحريّة وتُصبح عاملَ بناءِ للأوطان إلّا بعد تأسيسها على الأخلاق الصالحة"[٣]. ومن يقرأ ما كتب هذا المفكر يجده معجبًا، إعجابًا كبيرًا، بالحضارة الغربيّة ونهضتها، ولكنّ إعجابه لم يكن أعمًى، لأنّه دعا الشرقيّين إلى أن يُغَرْبلوا ما يأخذونه عن الغرب، ليُفيدَ فكرَهم

١ - معن زيادة، مرجع سابق، ص ٢١٧

٢ - ربيعة أبي فاضل، **من تراثنا الفكري**، دار الجيل، ط١، ١٩٨٥، ص ٥٦

٣ - المرجع نفسه، ص ٦٣

وروحهم[1]. وتكون سعادة الإنسان، وسعادة الأمّة عندَه، بالتمسّك بالدين، والإله الواحد، والفضائل الأخلاقيّة للوطنِ والإنسانِ، والابتعادِ عن التعصّبِ والتَنابذِ.

كما كان للمرأة دورٌ في فكر النهضويّين الإصلاحيّين، فالمرأة لا يمكن أن تنهض بدورها في تطوير المجتمع ما لم تتثقّف وتتفتّح. من هنا كانت دعوة قاسم أمين إلى تحريرها، وتعليمها، لتقوم بدورها على أكمل وجه.

لقد ربط هذا المفكِّرُ تطوّرَ المجتمع الشرقيّ العربيّ بتحرُّر المرأة فيه. ورأى أنّ التخلّف، في المجتمعات الشرقيّةِ والعربيّة خصوصًا، ليست أسبابه سياسيّة وحسب، بل له أسباب اجتماعيّة أيضًا، أبرزها "إهمال التربية في الرجال والنساء على حدٍّ سواء؛ ولكن في النساء بصورة أخصّ."[2] وهذا بديهيّ، لأن المرأة هي الّتي تُنشئ الرجال صغارًا في البيت، وتعمل على إرشادهم وتوجيههم، إذا كانت جاهلة فكيف ستتمكّن من تربيتهم؟ ولم تتوقف دعوة قاسم أمين عند تحرير المرأة، بل تناول مسألة مماشاة العصر، إذ دعا إلى تبنّي "العلوم العصريّة"، وإلى

[1] – المرجع نفسه، ص ٦٤

[2] – شكري النجار، مرجع سابق، ص ٢٦

إخضاع "أحوال الإنسان الماديّة والأدبيّة إخضاعًا كاملًا لـ"سلطة العلم". "[١]

ودعا بطرس البستانيّ – وهو أحد أبرز مؤسِّسي القوميّة العربيّة، وداعية إلى مقاومة التتريك – إلى "الارتقاء بالمرأة إلى مستوًى ثقافيٍّ، يساعدُها على إثبات وجودها ككائن له الحقّ في الحياة وفي اتّخاذ المواقف بحريّة وبمسؤوليّة."[٢] فهي، عندَه، "تساوي الرجلَ."[٣] كما دعا هذا المفكِّر إلى التشارُك في صنع المجتمع، كلّ شخص بحسب ما أوتي من قدرة، وبحسب موقعه فيه.

٣ – مناقشة: لقد كان فكر النهضة، على اختلاف اتّجاهاته، يركّز على أمرين: نبذ الظلم، وإصلاح الفكر والمجتمع العربيّين. وكان لكلّ مفكر طريقته في العمل. لكنّ مسألة الصراع مع السلطة تجسّدت في كلّ ما دعوا إليه، لأنّ القمع الذي مارسه العثمانيّون، حتّى سقوط السلطنة، والظهور العدوانيّ للغرب، من خلال الاستعمار (ولا سيّما مع الإنكليز)، والظلم الذي عاناه العرب في العصور المظلمة الّتي واكبت الانحطاط، وفي القرن التاسع عشر، ومستهلّ القرن العشرين، هو الذي حضَّهم على تحريك الهمم، للخروج منَ الاستبداد. زد على هذا الحركة

---

١ – الموضع نفسه.

٢ – ربيعة أبي فاضل، مرجع سابق، ص ١٦

٣ – المرجع نفسه، ص ١٧

القوميّة التركيّة الّتي عملت على محاولة تحويل الإيالات العربيّة إلى إيالات تركيّة (التتريك)، ومثَّلَت في جملة ما مثّلت، تقويضًا لأعمق ما في الوِجدان العربيّ من عناصر هويّة، وعلى رأسها اللغة، بكلّ ما فيها من ارتباط بالمقدّس، في نفوس العرب المسلمين. وقد استغلّ العثمانيّون الدين، كما فعل سواهم من السياسيّين قبلَهم، من أجل أن يكرِّسوا سيطرتَهم على الأرض، ويحصلوا على الدعم العربيّ في مقاومة الغرب الطامع في مساحة أمبراطوريّتها. وَنجُدنا، في القرن التاسعَ عشرَ، ومستهلِّ القرن العشرين، أمام صراع مزدوج، لا يهدأ، يقوم على مفارقة: فمن جهة، أراد المستنيرون العرب أن ينتهوا من الظلم العثمانيّ، ومن جهة أخرى كان عليهم أن يتعاونوا، في مراحلَ معينةٍ، مع المستعمرين (الإنكليز خصوصًا)، للوصول إلى هدفهم الأول. المشكلة الكبرى الّتي واجهتهم كانت في أنّ الطموح العربيّ إلى التحرُّر كان يواجَه دائمًا بالاستعمار الغربيّ، والنزوع إلى طلب المساعدة منه كانت تحفّ به مخاطرّ شتّى، ليس أقلّها ما ظهر في مستهلّ القرن العشرين، عندما أوضح الفرنسيّون والإنكليز مطامعَهم، فأعلنوا الانتداب، وهو استعمار بتسمية جديدة. وقد تجلّت كذبة مساعدة المقاومة العربيّة إلى التحرُّر (ومساعدة الثورة العربيّة الكبرى الّتي قادها الشريف حسين – شريف مكة – وابنه فيصل) في مواجهتهم وقمعهم هذه الثورة، بعد أن تمّ

إسقاط الأمبراطوريّة العثمانيّة، فما أن أعلن فيصل، باسم الثورة، تأسيسَ الأمّة العربيّة من دمشقَ، حتى ضربته الجيوش الفرنسيَّة، وسحقت حركته التحرريّة، لتحلّ هي في الأرضين السوريّة واللبنانيّة. وكان الانتقال من ظلم إلى ظلم، كرّسه مبدأ الانتداب الذي أُقِرّ على مستوى عالميّ، وقسّم العالم العربيّ إلى مناطق نفوذ فرنسيّة وبريطانيّة، ومعاهدة سايكس بيكو الّتي وعدت اليهود بوطن قوميّ (نفّذته عام ١٩٤٨).

هنا ينتهي يقين النهضة ليبدأ يقين جديد هو يقين الحداثة العربيّة، وهي مرحلة جديدة، خلطها معظم الباحثين بالنهضة. وفي الواقع، فإنّ لمرحلة الحداثة يقينًا مختلفًا عن ذاك الذي تكلّمنا عليه في النهضة. فلم تعد الرؤيا العربيّة، في هذه المرحلة، استعادة الذات، بل صارت تحاول إشراك هذه الذات في صنع الحضارة. ولعلّ اختلافَ طبيعة القوى المسيطرة صاحبةِ النفوذ في الشرق (من الفرنسيّين والإنكليز إلى الأمريكيّين من بعد)، وتحوّلَ الإيديولوجيا العالميّة من مبدأ الاستعمار إلى النظريّة الإمبرياليّة، وحركاتِ التحرّر العربيّة الّتي شهدتها الدول، والاستقلالاتِ، كلّ هذا يعكس طبيعة مرحلة جديدة، لا تدخل في موضوع بحثنا هنا، وتشكّل بذاتها موضوعًا خصبًا للبحث، يمكن الوقوف عنده، في وقت آخر.

المصادر والمراجع

١ – المصادر القديمة:

- الجاحظ: **البيان والتبيين**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٦
- الطبري: **تفسير الطبري**، القاهرة: جار المعارف، ١٣٧٣ هـ

٢ – المعاجم:

- ابن منظور: **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ
- الجوهري: **الصِحاح**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٤
- الزبيدي: **تاج العروس**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط٢، ٢٠٠٤
- مجمع اللغة العربيّة: **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشؤون الدولية، ط٤، ٢٠٠٤

٣ – دواوين الشعر:

- الأخطل: **ديوان الأخطل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٦، ١٩٨٦
- ثعلب: **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ٢٠٠٤
- الرقيات، عبيد الله بن قيس: **ديوان الرقيات** (برواية السكّريّ)، بيروت: دار بيروت، ١٩٨٦
- طرفة بن العبد: **ديوان طرفة بن العبد**، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩
- عباس، إحسان: **شعر الخوارج**، بيروت: دار الثقافة، ط٢، ١٩٧٤

- عنترة بن شداد: **ديوان عنترة**، بيروت: دار صادر، ط٢، ١٩٩٢

- القيسي، أبو رياش: **شرح هاشميات الكميت**، بيروت: عالم الكتب ودار النهضة العربيّة، ط٢، ١٩٨٦

- المهلهل بن ربيعة: **ديوان المهلهل**، بيروت: الدار العالمية، لا تاريخ

٤ – الكتب بالعربيّة:

- أبي فاضل، ربيعة: **من تراثنا الفكري**، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٨٥

- أدونيس (علي أحمد سعيد):

١ – **مقدمة للشعر العربيّ**، بيروت: دار العودة، ط٢، ١٩٧١

٢ – **الثابت والمتحول**، بيروت: دار العودة، ط١، ١٩٧٨

- أسليم، فاروق أحمد: **الانتماء في الشعر الجاهلي**، دمشق: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، ١٩٩٨

- إمام، إمام عبد الفتاح: **الطاغية**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (١٨٣)، ١٩٩٤

- أمين، بكري شيخ: **مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٩

- بيضون، إبراهيم، **ملامح التّيارات السياسيّة في القرن الأول الهجريّ**، بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٩

- حجازي، مصطفى: **التخلف الاجتماعي – سيكولوجية الإنسان المقهور**، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ط٥، ١٩٨٩

- حسن، حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام**، الجيزة: لا دار نشر، ط٧، ١٩٦٤

– الخازن، وليم: **الحضارة العباسية**، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٤

– زيادة، معن: **معالم على طريق تحديث الفكر العربيّ**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (١١٥)، ١٩٨٧

– الطهطاوي، رفاعة رافع: **الأعمال الكاملة**، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٣

– عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠

– العلام، عز الدين: **الآداب السلطانية**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٣٢٤)، ٢٠٠٦

– قربي، عزت: **العدالة والحرية في فجر النهضة الحديثة**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٣٠)، ١٩٨٠

– الكواكبي، عبد الرحمن: **طبائع الاستبداد**، القاهرة: لا دار نشر، ١٩٠٢

– مهنا، عبد الأمير وحسن مرتضى: **أخبار المصلوبين وقصص المعذبين**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٠

– النجار، محمد رجب: **الشطار والعيارون**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٤٥)، ١٩٨١

٥ — الكتب المعربة:

– بروكلمان، كارل: **تارخ الأدب العربيّ**، مجموعة معرّبين، القاهرة: دار المعارف، ط٣

– رودنسون، مكسيم: **العرب**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت: دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠

٦ – مقالات:

– الأسعد، محمد: **(مقال) الهويّة كنص ممكن**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٧، كانون الأول ١٩٨١/ كانون الثاني ١٩٨٢

– بدوي، جوزف: **(مقال) معركة عين جالوت نصر كبير أم نهاية توسّع**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢، حزيران ١٩٨٠

– الجابري، محمد عابد: **(مقال) الفقه والعقل والسياسة**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٤، شباط ١٩٨٣

– خليل، خليل أحمد: **(مقال) سوسيولوجيا العنف**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٧/ ٢٨، خريف ١٩٨٣

– السيد، رضوان: **(مقال) جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة**، مجلة الفكر العربيّ، عدد ١٥، أيار/ حزيران ١٩٨٠

– ضناوي، حسين: **(مقال) العنف السياسي ومفكرو النهضة**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٧/ ٢٨، خريف ١٩٨٣

– عبد الله، إسماعيل صبري: **(مقال) البعد الحضاري للناصريّة في النظام العالميّ الجديد**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٨/ ٩، كانون الأول ١٩٨٠/ كانون الثاني ١٩٨١

– عبد الهادي، عادل: **(مقال) دولة الاستبداد الشرقي**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٤/ ١٥، آب/ أيلول ١٩٨١

- العكرة، أدونيس:

١ - **(مقال) الإرهاب السياسيّ مشكلته وكيفية طرحها**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٤/ ١٥، آب/ أيلول ١٩٨١

٢ - **(مقال) البحث عن الهويّة والعنف**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٧، كانون الأول ١٩٨١/ كانون الثاني ١٩٨٢

٣ - **(مقال) العنف والفوضويّة — باكونين**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٧/ ٢٨، خريف ١٩٨٣

- غليون، برهان: **(مقال) ملاحظات حول الدولة في المجتمعات النأميّة**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٤/ ١٥، آب/ أيلول ١٩٨١

- كوثراني، وجيه: **(مقال) العثمانيّة من السلطة إلى الدولة القوميّة**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٣، تموز ١٩٨٠

- مراد، إبراهيم: **(مقال) حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربيّ**، مجلة الفكر العربيّ، عدد ٣٩/ ٤٠، تشرين الأول ١٩٨٥

- منيمنة، محمد جميل: **(مقال) فجر النهضة العربيّة مرحلة الريادة الأولى**، مجلة الفكر العربيّ، عدد ٣٩/ ٤٠، حزيران/ تشرين الأول ١٩٨٥

- النجار، شكري: **(مقال) مفهوم التقدّم عند المفكرين العرب في عصر النهضة**، مجلة الفكر العربيّ، عدد ٣٩/ ٤٠، حزيران/ تشرين الأول ١٩٨٥

- نصار، ناصيف: **(مقال) في العلاقة بين سلطة الدولة وسلطة الدين**، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٤، شباط ١٩٨٣

فهرس المحتويات

الفصل الثالث: الظلم والسلطة في حقبة بني أميّة

الفصل الرابع: الظلم والسلطة في العصر العباسيّ

الفصل الخامس: الظلم والسلطة في عصر الانحطاط

الفصل السادس: الظلم والسلطة في عصر النهضة



...لقد انخرطت عمليّة استعادة النموذج في الذهنيّة العربيّة، لاشعوريًّا، في صلب عملية الصراع مع الآخر المستبدّ: ففي مقابل تضخيم الأنا النرجسيّة للسيّد يحاول المظلوم (أو المقهور) أن يستعيد ما يمكّنه من تضخيم الشعور بذاته ليكون على مستوى المواجهة. والاحتماء بالماضي كان، بالنسبة إلى عرب تلك الآوِنة، خشبةَ الخلاص.